Historia universal de la Filosofía

Hans Joachim Störig

tecnos

HANS JOACHIM STÖRIG

HISTORIA UNIVERSAL DE LA FILOSOFÍA

Traducción de
ANTONIO GÓMEZ RAMOS

tecnos

Título original:
Kleine Weltgeschichte der Philosophie

Diseño de cubierta:
JV, Diseño Gráfico, S.L.

2.ª edición, 2012

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1950/1961 - 15., überarbeitete und erweiterte Auflage
© 1990 by W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart-Berlin-Köln
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S.A.), 2012
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 978-84-309-5457-5
Depósito Legal M-3039-2012

Printed in Spain. Impreso en España por Edigrafos

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA: FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA (por Isidoro Reguera). ..... *Pág.* 21

INTRODUCCIÓN 35

PROPÓSITO DE ESTE LIBRO 35
ALGUNAS OBSERVACIONES AUTOCRÍTICAS PREVIAS 36
EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA 40
ALGUNOS PUNTOS DE VISTA QUE SIRVAN DE GUÍA 44

PRIMERA PARTE:

LA SABIDURÍA DE ORIENTE

CAPÍTULO PRIMERO: LA FILOSOFÍA DE LA INDIA ANTIGUA 49

I. LA EDAD VÉDICA 50
1. *Cultura y religión en la edad hímnica* 52
2. *La edad de la mística sacrificial. El surgimiento del sistema de castas* 55
3. *La era de las Upanisads* 57
a) Atmán y brahmán 59
b) Transmigración de las almas y redención 63
c) Significado del pensamiento de las Upanisads 65

II. LOS SISTEMAS NO ORTODOXOS DE LA FILOSOFÍA HINDÚ 65
1. *El materialismo de los charvakas* 67
2. *Mahavira y el jainismo* 69
3. *El budismo* 71
a) La vida de Buda. 71
b) La doctrina de Buda 73
c) Historia y expansión del budismo 80
d) Sistemas de filosofía budista 82

III. LOS SISTEMAS ORTODOXOS DE LA FILOSOFÍA HINDÚ 89
1. Nyaya y Vaisesika 91
2. Sanjya y Yoga 92
3. Mimansa y Vedanta 99

IV. UNA MIRADA A LA EVOLUCIÓN POSTERIOR DE LA FILOSOFÍA HINDÚ Y VALORACIÓN PROVISIONAL 103

CAPÍTULO SEGUNDO: LA ANTIGUA FILOSOFÍA CHINA 107

I. Confucio 111
1. *Vida de Confucio* 111
2. *Los nueve libros clásicos* 112
3. *El carácter especial de la filosofía confuciana* 114
4. *El ideal moral* 115
5. *Estado y sociedad* 116

II. LAO TSE 119
1. *La vida de Lao Tse* 119
2. *El Tao y el mundo. El Tao como principio* 120
3. *El Tao como camino del sabio* 121
4. *Estado y sociedad* 124
5. *Sobre el desarrollo posterior del taoísmo* 126

III. EL MOTISMO Y OTRAS DIRECCIONES POSTERIORES 126
1. MO TI 126
2. *Los sofistas* 128
3. *El neomotismo* 129
4. *Los legalistas* 130

IV. LOS GRANDES DISCÍPULOS DE CONFUCIO 130
1. *Mencio* 130
2. *Hsun Tse* 132
3. *El libro de Chung Yung* 133

V. UNA MIRADA AL DESARROLLO POSTERIOR Y VALORACIÓN PROVISIONAL 134
1. *La filosofía de la Edad Media china* 134
a) Wang Chung 135
b) La doctrina del Yin y el Yang 136
2. *El budismo en China* 136
3. *La época del neoconfucianismo* 137
4. *Carácter general y significado de la filosofía china* 140

SEGUNDA PARTE:

LA FILOSOFÍA GRIEGA

Generalidades. Periodos principales 147

CAPÍTULO PRIMERO: LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA HASTA LA APARICIÓN DE LOS SOFISTAS 153

I. LA FILOSOFÍA MILESIA DE LA NATURALEZA 153
1. *Tales* 154
2. *Anaximandro* 155
3. *Anaxímenes* 156

II. PITÁGORAS Y LOS PITAGÓRICOS 156
1. *Vida y doctrina de Pitágoras* 156
2. *Los pitagóricos* 158

III. LOS ELEATAS 159
1. *Jenófanes* 159
2. *Parménides* 160
3. *Zenón de Elea* 161

IV. HERÁCLITO Y LOS FILÓSOFOS DE LA NATURALEZA DEL SIGLO V 163
1. *Heráclito* 163
2. *Empédocles* 166
3. *La teoría atómica de Leucipo y Demócrito* 167
4. *Anaxágoras* 170

CAPÍTULO SEGUNDO: LA ÉPOCA DE ESPLENDOR DE LA FILOSOFÍA GRIEGA 173

I. LOS SOFISTAS 173
1. *Generalidades* 173
2. *Protágoras y Gorgias* 176
3. *El significado de la sofística* 177

II. SÓCRATES 177
1. *Vida de Sócrates* 177
2. *La doctrina de Sócrates* 181

III. PLATÓN 184
1. *Vida de Platón* 184
2. *Las obras de Platón* 185
3. *Observaciones metodológicas previas* 188
4. *El punto de partida histórico* 190
5. *La teoría de las ideas* 191
a) Impulso y método del filosofar 191
b) Idea y fenómeno 192
6. *Antropología y ética* 194
7. *La república o el Estado* 196
a) La crítica de las formas de gobierno existentes 197
b) El Estado ideal 199
8. *Crítica y valoración* 202
a) Sobre la crítica de la teoría platónica del Estado 202
b) Posición de Platón en la historia espiritual griega 203
c) Platón y la posteridad 204

IV. ARISTÓTELES 206
1. *Vida de Aristóteles* 206
2. *La obra de Aristóteles* 207
3. *La lógica* 208
4. *La naturaleza* 212
a) La física 212
b) Los niveles del reino de lo vivo 213

5. *La metafísica* 214
a) Lo individual y lo universal 214
b) Materia y forma 215
c) Las cuatro causas de lo ente 216
d) Teología 216
6 *Antropología, ética y política* 217
a) El ser humano 217
b) La virtud 218
c) El Estado 218
7. *Crítica y valoración* 219

V. Las escuelas socráticas, platónica y aristotelica 220
1. *Los socráticos* 221
2. *Los platónicos* 222
3. *Los peripatéticos* 222

Capítulo tercero: LAS FILOSOFÍAS GRIEGA Y ROMANA DESPUÉS DE ARISTÓTELES 224

Generalidades. El helenismo 224

I. Los estoicos 226
1. *Fundadores y representantes principales* 226
2. *Carácter y partes del sistema estoico* 228
3. *La ética estoica* 229
4. *El significado histórico de la filosofía estoica* 231

II. Los epicúreos 232

III. Los escépticos 233

IV. Los eclécticos 234
1. *El eclecticismo romano* 234
2. *El eclecticismo alejandrino* 235

V. Los neoplatónicos 237
1. *Plotino* 237
2. *La terminación del neoplatonismo y el final de la filosofía antigua* 240

TERCERA PARTE:

LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA

GENERALIDADES. EL ASCENSO DEL CRISTIANISMO. CLASIFICACIÓN DE LOS PERÍODOS 245

Capítulo primero. LA ÉPOCA DE LA PATRÍSTICA 249

I. La oposición entre la actitud espiritual de la Antigüedad y el cristianismo ... 249
1. *Dios y hombre* ... 249
2. *Hombre y hombre* ... 251
3. *Hombre y mundo* ... 251
4. *El carácter exclusivista del cristianismo* ... 252

II. Los primeros contactos del cristianismo con la filosofía antigua en los primeros Padres de la Iglesia ... 253

III. Amenazas internas para el cristianismo ... 256
1. *Los gnósticos* ... 256
a) Origen de la gnosis y representantes principales ... 256
b) Pensamientos fundamentales y singularidad de la gnosis ... 257
2. *Los maniqueos* ... 258
3. *Arrio y Atanasio* ... 259

IV. La consolidación de la unidad de la Iglesia ... 260

V. San Agustín ... 261
1. *Vida y obra de San Agustín* ... 261
2. *La filosofía agustiniana* ... 264
a) Las profundidades del alma ... 264
b) «*Cogito, ergo sum*» ... 265
c) La doctrina de la Trinidad ... 266
d) Creación y temporalidad ... 267
e) Libre albedrío y predestinación ... 268
f) La historia y la Ciudad de Dios ... 270

VI. Otros maestros de la nueva Patrística además de San Agustín 270

Capítulo segundo: LA ERA DE LA ESCOLÁSTICA ... 273

Historia. El método escolástico ... 273

I. La primera Escolástica (la disputa de los universales) ... 276
1. *La cuestión en disputa* ... 276
2. *Los realistas* ... 277
a) Erígena ... 277
b) San Anselmo de Canterbury ... 278
c) Guillermo de Champeaux ... 279
3. *El nominalismo: Roscelino* ... 280
4. *La solución provisional: Abelardo* ... 281

II. Las filosofías árabe y judía de la Edad Media ... 282
1. *Algunas cuestiones históricas* ... 282
2. *La filosofía árabe* ... 284
3. *La filosofía judía* ... 286

III. La alta Escolástica 287

La hegemonía universal de Aristóteles. El contacto del pensamiento cristiano con las ideas islámicas y judías. Las Sumas. Universidades y Órdenes 287
1. *San Alberto Magno* 289
2. *Santo Tomás de Aquino* 291
a) Vida y obra 291
b) Fe y saber 294
c) La existencia de Dios y la esencia 296
d) El ser humano y el alma 297
e) Política 300
f) Significado de Santo Tomás de Aquino 302
3. *Dante* 303

IV La baja Escolástica 305
1. *Rogerio Bacon* 305
2. *Duns Escoto* 307
3. *Guillermo de Occam* 310

V. La mística alemana: el maestro Eckhart 313

CUARTA PARTE:

LA EDAD DEL RENACIMIENTO Y EL BARROCO

Capítulo primero: LA FILOSOFÍA EN LA EDAD DEL RENACIMIENTO Y LA REFORMA 321

I. El giro espiritual de la Edad Media a la Edad Moderna 321
1. *Invenciones y descubrimientos* 322
2. *La nueva ciencia natural* 323
3. *Humanismo y Renacimiento* 325
4. *La Reforma* 329
5. *Transformaciones sociales y políticas en el umbral de la Edad Moderna. Nuevo pensamiento sobre el Derecho y el Estado* 332
a) Maquiavelo 334
b) Grocio 335
c) Hobbes 336
d) Moro 338

II. Los pensadores más importantes del período de transición 339
1. *Nicolás de Cusa* 339
2. *Giordano Bruno* 341
3. *Francis Bacon* 345
4. *Jakob Böhme* 351
5. *Observación final* 355

CAPÍTULO SEGUNDO: LOS TRES GRANDES SISTEMAS EN LA ÉPOCA DEL BARROCO 356

I. DESCARTES 357
1. *Vida y obra* 357
2. *Pensamientos fundamentales* 358
3. *Influencia y continuación del cartesianismo. Algunas observaciones críticas* 362

II. SPINOZA 365
1. *Vida* 365
2. *Obra* 367
3. *La influencia posterior de Spinoza. Crítica* 376

III. LEIBNIZ 377
1. *Vida y escritos* 377
2. *Pensamientos fundamentales de la filosofía leibniziana* 380
a) La teoría de las mónadas 380
b) La armonía preestablecida 382
c) Teodicea 384
3. *Algunas observaciones críticas. Desarrollo y continuación de los pensamientos de Leibniz* 385

QUINTA PARTE:

LA FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN Y LA OBRA DE IMMANUEL KANT

CAPÍTULO PRIMERO: LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN 389

I. LA ILUSTRACIÓN EN INGLATERRA 389
1. *Los precursores del empirismo inglés* 389
2. *Locke* 391
3. *Berkeley* 395
4. *Hume* 398
5. *La filosofía de la religión y la ética inglesas en la época de la Ilustración* 402

II. LA ILUSTRACIÓN EN FRANCIA 406
1. *El paso de las ideas de la Ilustración inglesa a Francia* 406
2. *Montesquieu* 408
3. *Voltaire* 409
4. *Enciclopedistas y materialistas* 416
5. *Rousseau* 418
a) Vida, obra y pensamientos fundamentales 418
b) Sobre el significado de Rousseau 423

III. LA ILUSTRACIÓN EN ALEMANIA 426

CAPÍTULO SEGUNDO: IMMANUEL KANT 430

I. VIDA, PERSONALIDAD Y OBRAS 430

II. EL PERÍODO PRECRÍTICO 433
1. *Sobre los escritos científico-naturales de Kant.* 433
2. *La formación del problema crítico* 435

III. LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA* 438
1. *Peculiaridad, estructura, conceptos propios* 438
2. *La estética trascendental* 442
a) El espacio 443
b) El tiempo 444
c) La posibilidad de la matemática 444
3. *La analítica trascendental* 445
a) El problema 445
b) Las categorías 446
c) La deducción de los conceptos puros del entendimiento 449
d) El Juicio trascendental 450
e) La posibilidad de las ciencias naturales 450
4. *La dialéctica trascendental* 451
Inventario de la razón pura especulativa 454

IV. MORALIDAD Y RELIGIÓN 455
1. *La crítica de la razón práctica* 455
a) Algunos conceptos fundamentales 456
b) Pensamientos fundamentales 458
2. *La religión dentro de los límites de la mera razón* 461

V. LA *CRÍTICA DEL JUICIO* 464
1. *El problema* 464
2. *Epílogo a las tres críticas* 467

VI. LA OBRA POSTCRÍTICA 470
1. *Los escritos más importantes* 470
2. *La* Metafísica de las costumbres 471
a) La teoría del derecho 471
Sobre la paz perpetua: los artículos preliminares 474
Los artículos definitivos 475
b) La doctrina de la virtud 476
3. *Conclusión* 478

VII. PARA UNA CRÍTICA Y VALORACIÓN DE KANT 479
1. *Algunos puntos de vista críticos* 479
a) Sobre la coherencia interna del sistema 479
b) Sobre el método de Kant. 482
2. *El significado de Kant para la filosofía* 484

SEXTA PARTE:

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XIX

Una visión global, a modo de introducción 489

CAPÍTULO PRIMERO: EL ROMANTICISMO Y EL IDEALISMO ALEMÁN 491

I. PRIMERA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE KANT Y SU CONTINUACIÓN. LOS FILÓSOFOS DE LA FE 491

II. FICHTE 495
1. *Vida y obra* 495
2. *El pensamiento fundamental de la filosofía fichteana* 497
3. *La aplicación práctica* 499
a) Ética 499
b) El Estado 499
c) Religión 500

III. SCHELLING 501
1. *Vida, evolución intelectual y escritos principales* 501
2. *El pensamiento fundamental de la filosofía de la identidad* 504
3. *La naturaleza* 505
4. *El arte* 507

IV. HEGEL 507
1. *Vida y obras principales* 507
2. *Carácter general de la filosofía hegeliana* 509
El método dialéctico 509
3. *La construcción de la filosofía en tres estadios* 512
a) Lógica 513
b) Filosofía de la naturaleza 514
c) Filosofía del espíritu 515
4. *La historia* 517
5. *Valoración y crítica* 519

CAPÍTULO SEGUNDO: POSITIVISMO, MATERIALISMO, MARXISMO 522

I. EL POSITIVISMO EN FRANCIA: COMTE 522
1. *La situación espiritual* 522
2. *Vida y obra de Comte* 523
3. *El principio del positivismo* 524
4. *La ley de los tres estadios* 525
5. *La construcción por estadios de las ciencias* 526
a) Misión y utilidad de la filosofía 526
b) La clasificación de las ciencias 527
6. *Sociedad, Estado, Ética* 529

II. El positivismo inglés 531
1. *La situación espiritual* 531
2. *Benthan y Mill* 532
3. *Spencer* 533
a) Darwin y la teoría de la evolución 533
b) Vida y obra de Spencer 536
c) La ley de la evolución 537
d) La sociedad humana 539
e) Para una crítica 542

III. La decadencia de la escuela hegeliana y la aparición del materialismo en Alemania 543
1. *La situación espiritual* 543
2. *Strauss y Feuerbach* 544

IV. Marx 547
1. *Vida y escritos* 547
2. *Hegel y Marx* 548
a) El materialismo dialéctico 548
b) Autoalienación y autorrealización 551
3. *El materialismo histórico* 552
4. El Capital 554
5. *Sobre el significado y la influencia posterior de Marx* 556

Capítulo tercero: SCHOPENHAUER. KIERKEGAARD. NIETZSCHE . 558

I. Arthur Schopenhauer 558
1. *Vida, personalidad, escritos* 558
2. *El mundo como voluntad y representación* 564
a) El mundo como representación 564
b) El mundo como voluntad 566
3. *El dolor del mundo y la redención* 570
a) La vida como dolor 570
b) El camino estético de la redención. Genio y arte 571
4. *Conclusión. Para una crítica* 574

II. Sören Kierkegaard 576
1. *Sócrates en Copenhague* 576
2. *El pensador existente y el Cristo* 578
3. *Influencia tardía* 581

III. Friedrich Nietzsche 583
1. *Vida y escritos principales* 583
2. *Unidad y peculiaridad de la filosofía de Nietzsche* 587
3. *El filósofo del martillo* 589
4. *Los nuevos valores* 593
5. *Para una valoración de Nietzsche* 595

CAPÍTULO CUARTO: CORRIENTES SECUNDARIAS. REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE KANT 600

I. CORRIENTES SECUNDARIAS 600
1. *Fries y Herbart* 600
2. *Metafísica inductiva: Fechner y Lotze* 601
3. *Eduard von Hartmann* 602

II. EL NEOKANTISMO 604
1. *Generalidades. Origen* 604
2. *La escuela de Marburgo* 606
3. *La escuela alemana suroccidental (también llamada Escuela de Baden)* 609
4. *Vaihinger* 610
5. *Corrientes afines en Alemania y en otros países* 612

SÉPTIMA PARTE:

PRINCIPALES CORRIENTES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN EL SIGLO XX

UNA NUEVA ÉPOCA 617

CAPÍTULO PRIMERO: LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO 620

I. LA FILOSOFÍA DE LA VIDA Y EL HISTORICISMO 620
1. *Generalidades* 620
2. *Bergson* 621
a) Espacio y tiempo: entendimiento e intuición 621
b) *Élan vital* 622
c) Moral y religión 623
3. *Un atisbo de Guyau* 624
4. *El vitalismo: Driesch. La teoría de la Gestalt o de la forma* 625
5. *La filosofía alemana de la vida y el historicismo* 627

II. EL PRAGMATISMO 631
1. *William James* 631
2. *John Dewey* 633
3. *El pragmatismo en Europa* 634

III. LA NUEVA METAFÍSICA 634
1. *Generalidades* 634
2. *Samuel Alexander* 636
3. *Alfred North Whitehead* 637
4. *Realismo crítico: Nikolai Hartmann* 641
a) Antigua y nueva ontología 641
b) La estructura del mundo real 643
c) El hombre. Determinación y libertad 645
d) Para una valoración 646

5. *La neoescolástica (neotomismo)* 647

IV. La fenomenología 650
1. *Origen y singularidad* 650
2. *Edmund Husserl* 650
3. *Max Scheler* 653

Capitulo segundo: HASTA EL PRESENTE 656

I La filosofía de la existencia 656
1. *Generalidades* 656
2. *Karl Jaspers* 658
a) Lo comprensivo (*das Umgreifende*) 659
b) Existencia 660
c) Trascendencia 661
d) Situaciones límite y fracaso último 662
3. *El existencialismo francés* 663
4. *Otros representantes de la filosofía de la existencia* 665
5. *Martin Buber* 666

II. El despliegue de la pregunta por el ser: Martin Heidegger 669
1. *Generalidades* 669
2. *El ser y el tiempo* 672
3. *Influencia posterior de Heidegger y obra póstuma* 676

III. Una breve mirada hacia Francia 680

IV. Antropología filosófica 684
1. *Concepto y definición* 684
2. *De la historia de la antropología filosófica* 686
3. *El impulso de Scheler* 688
4. *El proyecto de Gehlen* 691

V. La filosofía del marxismo, hoy 695
1. *El papel de la filosofía* 695
2. *Concepto de materia y materialismo* 696
3. *El materialismo dialéctico* 699
4. *El materialismo histórico* 702
5. Перестройка по Философии 706
6. *La filosofía social crítica* 707

VI. Ludwig Wittgenstein. El lenguaje como tema central del filosofar de hoy 712
1. *Wittgenstein: persona y obra* 712
2. *El* Tactatus 714
3. *La revisión* 716
4. *En torno al lenguaje; y saliendo más allá de él* 718

VII. EL NEOPOSITIVISMO 723
1. *Aclaración de conceptos* 723
2. *El neopositivismo. Origen y singularidad* 725
3. *La nueva lógica* 728
4. *Russell y Moore* 733
5. *El Círculo de Viena. Rudolf Carnap* 735
a) La nueva tarea de la filosofía 737
b) La metafísica carece de sentido: problemas aparentes 738
c) Análisis lógico del lenguaje. Semántica 740
6. *Una visión general* 741

VIII. TEORÍA DE LA CIENCIA. NOVEDADES SOBRE EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO 744
1. *Filosofía analítica* 744
2. *Popper y el rucionalismo crítico* 749
3. *Teoría evolucionista del conocimiento* 755
4. *El «constructivismo»* 758
5. *Los límites del conocimiento* 761

VII. ¿QUÉ DEBEMOS HACER? 766
1. *Problemas de vida, problemas de supervivencia* 767
2. *Utilitarismo, consecuencialismo* 770
3. *El lenguaje de la ética* 771
4. *Karl Popper* 774
5. *La ética del discurso* 775
6. *«Ética evolucionista»* 779
7. *Hombre y animal* 782
8. *Responsabilidad* 787

EPÍLOGO 793

ÍNDICE DE NOMBRES 795

ÍNDICE DE MATERIAS 801

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Hoy, como otras muchas veces en otras muchas subformas, vivimos aprisionados filosóficamente en la tensión entre la actitud dogmática del cientificismo y la escéptica del relativismo. Entre la inconsciencia teórica, por una parte, que lleva a discursear sobre lo que es, con la pretensión de conocerlo además tal como es, ignorando la obviedad de que todo se ve desde una perspectiva y que todo lo visto es nada más que algo «visto», lo pensado, algo nada más que «pensado» y lo dicho, algo nada más «dicho». Y la superconsciencia posmoderna, por otra, de encierro necesario siempre en una perspectiva o teoría, que toma, además, a todas ellas como narraciones autolegitimadoras, como *stories* interesadas, abandonándose lánguidamente a la insuperabilidad de su apariencia, de su carácter teórico paralelo a lo real —que permanece siempre inaccesible, extralingüístico— y al desánimo en el pensar que supone la conciencia de que, en cuanto constructos racionales, autolegitimadores por demás, una da igual que otra; generalizándolo: de que teóricamente todo vale igual o nada vale nada, que es lo mismo; de que no hay teorías superiores que puedan demostrar algo más allá de su contexto, es decir, de los intereses de todo tipo de que nacen. Si en la Modernidad quiso liberarse el hombre de la esclavitud dogmática que conllevaba la exclusividad de un «Dios» pero no escapó de ella en realidad porque lo mantuvo en el esqueleto de otra forma: la razón del cientificismo, hoy, aparte de los anacronismos «modernos» de ese cariz que aún perduran, no salimos de la confusión politeísta de los innumerables «dioses» que lo han sustituido: el círculo del relativismo. Nuestra urgencia en liberarnos del círculo de confusión es la misma que la moderna en liberarse de la unicidad dogmática. Esperemos tener más suerte.

En medio de esas tensiones, y otras, que culpabilizan y secuestran el pensar con sus referencias polares, con sus ti-

ranteces, significa un remanso de paz leer una historia de la filosofía como ésta, que expone sin mayores prejuicios académicos la espontánea variedad del pensamiento de los más grandes filósofos que han dejado su huella en la tradición. Por eso quizá ha llegado también a un público tan amplio. Porque no está pensada para los especialistas que han podido perder ya el norte de lo vivo hoy con sus discusiones bizantinas, típicas de toda cultura decadente... ¿De qué vale el saber que no ayuda a la vida del hombre? Al fin y al cabo es la vida la que impone y jubila los conceptos. Ese saber era vivo en los grandes maestros de la historia, que por eso mismo fueron grandes: porque pensaron su tiempo para ayudarse en él frente a la muerte. Sí, frente a la muerte en definitiva, aunque, con las armas de la razón, frente a la única muerte que puede el hombre dominar: la muerte en vida, la inconsciente modorra. Así hicieron y así se hace la historia. La historia supuestamente más alta de las historias del hombre: la historia de la filosofía, que es la aventura ejemplar de la autoconciencia humana, o la narración de ella. (Historia e historiografía.)

La narración de la historia no tiene otro fin que su pedagogía ejemplar: mostrar cómo los hombres de cada época se han enfrentado a su vida. Lo de menos, para nosotros, es lo que han dicho, que ha muerto con su circunstancia. Lo de más es su modo de decirlo en consonancia con sus tensiones vitales. Una vez que se ha percibido en los grandes el coraje intelectual de cada época, hay que olvidar la historia, que no es ya más, en general, que una rémora. No valen de nada, sino en ese sentido ejemplar, las soluciones pasadas. Es casi inconcebible que hayamos de acudir todavía a Kant, cuando no a Aristóteles, para dar básicamente sentido moral, por ejemplo, a un mundo en el cual ellos no entenderían casi nada, en el que no sabrían dar ni dos pasos; en el que, si por un casual levantaran la cabeza, con olímpico estupor la volverían a ocultar de inmediato, sobrecogidos, confusos, buscando de nuevo la quietud familiar del sepulcro. Uno de nuestros pecados, sin duda, es haber hecho demasiado caso a la historia, haber paralizado hoy nuestro pensar por un respeto mal entendido a los grandes, convirtiendo así la filosofía en mera historia de la filosofía, sin contribuir a ésta más que redundantemente.

Y no se diga que las diferencias de nuestro mundo con otros históricos son simplemente técnicas. Ésa es la gran

trampa de la inercia, de la comodidad. Ya está *passée* la *progrería* de criticar despectivamente la técnica mientras se vive aprovechando todas sus holguras. Como obra humana —es obvio— la técnica ha hecho más humana la vida humana. (¿Significa eso más feliz? No, lo que no significa nada es preguntar esto. La felicidad, como todo lo sublime, es una aventura absurda en la que ni la técnica ni la no-técnica pueden hacer gran cosa.) Para mal o para bien, ha generado diferencias cualitativas en nuestro mundo, si no en nosotros. Ninguna generación, por ejemplo, ha vivido hasta ahora, que sepamos, dos *novums* (técnicos) absolutamente suyos: la capacidad de autodestrucción del mundo y la posibilidad de hacer la historia a nivel planetario. ¿Es éste o no un mundo diferente? ¿Y los seres racionales que lo pueblan y lo han creado diferente? Las diferencias técnicas son diferencias humanas, a menos que se piense que la técnica la ha inventado el diablo o que se crea en una esencia humana universal e inamovible, más allá también de lo obvio (¿para qué, además, la quiere el moderno, sin Dios?).

Resulta extravagante el hecho de que para un mundo casi galácticamente diferente al del pasado las soluciones ideológicas de sentido con las que contamos —religiosas, éticas, políticas, etc.— tengan todas dos o tres mil años al menos. ¿No es judía nuestra religión? ¿No están ya básicamente todas las formas de gobierno en *La República* platónica y todos los principios de moralidad en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles? Eso es lo que se dice, y probablemente sea verdad, pero más bien por nuestra incuria que por el prodigio luminoso de aquellas venerables cabezas, que por grande que fuera —que lo fue— no tiene por qué contar con validez perpetua. Aunque hubiera cuestiones eternas, eternamente pendientes, sobre el sentido del hombre y del mundo, es hora, después de tanto siglos, al borde del tercer milenio de la era cristiana, o de darles otra respuesta global desde una nueva perspectiva, para que continúe así la rueda del tiempo sus rodadas, o de declararlas absurdas sin más y dedicarse a otras. (O un nuevo Dios o un nuevo hombre, o un nuevo Dios y un nuevo hombre, radicalmente inéditos. Un Dios sin religión, un hombre sin patria, por ejemplo. Un Dios y un hombre, en cualquier caso, a la medida global de nuestro mundo, a la medida del universo, pues, no a la de la humorada de cualquier alcaide terrícola.)

La razón occidental se ha agotado en sus posibilidades canónicas de preguntar significativamente más allá de los hechos, es decir, por los hechos mismos. Si hay cuestiones grandes o eternas, tal como están formuladas en la tradición —y otra formulación no existe— ya no cuestionan nada. Tampoco, pues, sus respuestas responden nada. Pero las respuestas son mucho menos importantes que las preguntas, porque dependen en realidad del planteamiento de éstas. La respuesta es el auténtico contenido de la pregunta misma, o lo que le da en definitiva sentido, precisamente porque está incluida virtualmente ya en ella. Toda pregunta, pues, tiene respuesta y, si no, no pregunta nada; no es pregunta; un problema sin solución no es un problema; es un misterio. Con lo que el problema o la pregunta de verdad aquí es: si esa clase de misterio —preguntas sin respuesta o respuestas sin preguntas de las cuestiones eternas, que ni preguntan ni responden hoy nada en su vieja formulación—, encierra, sin embargo, algo más de insondable, por ejemplo, que el ingenioso enigma de esos pasatiempos que llamamos acertijos o su valor cognitivo es superior al de la festiva gimnasia mental que suponen éstos.

Supuesto que tengan algún sentido superior los misterios, la cuestión es la de si la historicidad condiciona también las preguntas eternas en que se formulan. (Eternas por su reiteración constante, al parecer, desde que el hombre es hombre y, sobre todo, por su objeto.) Parece que también esas preguntas han de tener sentido y respuestas históricas, porque si no, de hecho, ni unas ni otras significan nada con el paso del tiempo. Son eternas en su historicidad y, si no, no son de hecho nada. Eternamente han de plantearse y responderse cada vez de un modo, digamos. Es la réplica de cada generación a lo eterno. El planteamiento en cada época de la posibilidad y condiciones de lo absoluto... Pero ¿hay, entonces preguntas realmente eternas? Eso no es una pregunta. Porque no tiene respuesta. Si las hay, y significan algo, su respuesta ha de ser histórica, porque sólo hay significado en la historia y en su cambio de formulación y respuesta, en su opción particular de vida. Si hay preguntas eternas su sentido es en cada momento su respuesta histórica. Es la relatividad cognoscitiva de lo eterno. (Sea lo que sea «Dios», por ejemplo, para nosotros no es más que nuestra comprensión suya. Y esta comprensión no tiene por qué ser la misma que

la del neolítico. Del mismo modo que tampoco es el mismo en ese sentido nuestro mundo.)

Las preguntas y los problemas planteados en las viejas categorías supuestamente eternas ya no delimitan en absoluto un ámbito de sentido interesante de analizar hoy racionalmente. Porque entre otras cosas ya no existe tampoco ese tipo de razón que los alimentaba. Ni hay nada relevante que analizar al viejo modo racional, ni hay razón que dé relieve a viejas preguntas vacías. (Hay que preguntar de otro modo, incluso —o sobre todo— por nuestros dioses.) El cometido canónico de la razón tradicional de Occidente —dar sentido a un cierto tipo de discurso—, y con él ella misma, terminó probablemente con su último estertor de las luces y sus secuelas idealistas, cumpliendo o cerrándose aquel círculo que en sus inicios describiera idealmente Aristóteles tal como dos mil años después acabó en la práctica: como *nóesis noéseos*. Un vacío absoluto en el pensar del sí mismo, que nos ha traído todas estas tempestades posmodernas, incluso interpretado materialistamente.

La conciencia crítica que nos lega el siglo XX es la de que racional o teóricamente, por la razón y teoría tradicionales y en asuntos de sentido al menos, no puede demostrarse nada o se puede demostrar todo, que es lo mismo. Lo que hoy puede demostrar y testimoniar la razón es irrelevante y a esos niveles perverso. (Si no convencen de ello los varapalos teóricos que ha recibido la razón, basta con mirar al mundo que nos han legado sus muchas luces.) Lo insinuó Kant pero no lo hemos asimilado. Su conciencia no era tan desgarrada como para impresionarnos. Hoy sí la nuestra... Si antes de Kant, desde nuestra perspectiva histórica, perdieron el tiempo los filósofos con cuestiones metafísicas, después de él y como él lo ha perdido la Modernidad, en general, pensando la propia posibilidad de pensar, delimitando y parcelando el sentido de un saber autoenrocado que se agota en esa pirueta inverosímil de la autocrítica, en ese terreno de nadie fantasmal de la autoconciencia, maravilloso quizá pero inefable. Discurriendo, en general, sobre lo que se puede o no se puede pensar, sin pensar nada en que pensar, digamos, nada más allá de esas cavilaciones metateóricas casi detectivescas y decididamente censoras. (¿Desde dónde discriminar el sentido? ¿Qué criterios puede haber en el círculo del sí mismo?

Llorando la suerte del Dios supuestamente muerto, que no es en definitiva sino la propia; autocompasión por la pérdida en el vacío, en la ruina de todo consuelo; con sus gimoteos no hace más que resistirse a su realidad el hombre; realidad que pasa por la irrealidad de toda vieja ilusión metafísica. Intentando redemostrar incesantemente *a contrario* lo obvio: que de lo que se puede hablar se puede hablar y de lo que no se puede hablar no se puede hablar, y que decir esto, además, es no decir nada. (¿Y qué es decir que decir esto es no decir nada, y así sucesivamente?) Redemostrar de mil maneras que la metafísica no es posible para de algún modo conservar caliente aún su cadáver o quedarse en sus confines, como manteniéndola viva en negativo con su crítica de manera que el consuelo funcione, funcione también *a contrario* pero de algún modo funcione: la autocompasión dicha. (A propósito: si la metafísica no fuera posible, su Dios no podría estar muerto.)

Hoy parece, sin embargo, que rozamos ya la conciencia plena de soledad y de responsabilidad con nuestro mundo, en el que ya no hay un Dios que lo llene, sino muchos; muchas verdades, muchos credos. Ninguno en definitiva. ¿Qué sentido tiene entonces todo esto, este *novum*? Seguramente tiene también varios y ninguno... Nuestro problema de consciencia es hoy el del relativismo y sólo algunos científicos, decíamos, herederos inmediatos del pensamiento religioso, aferrados aún a un tipo de seguridad como el que comportaba el realismo absoluto de la mirada eterna de Dios y sus designios, profesan hoy el monoteísmo ingenuo y dogmático de que la ciencia y sólo ella conoce el mundo como con independencia, por ejemplo, de los aparatos, experimentos o hipótesis desde donde lo perciben; es decir, independientemente de cualquier otro saber, que frente al suyo rechazan o desprecian siempre como imposible. Son los nuevos testaferros de la verdad, sacerdotes de un Dios ya sin gracia.

Parece, por el contrario, que todo depende más bien de un modo de ver y de hablar de las cosas y que todo es verdadero o real sólo dentro de él y relativo a él, sea el que sea, científico o no científico. Y que todo vale igual en ese sentido; en el que todo es un «relato» más o menos forzado social o genéticamente: un juego o una regla de un juego. Como cualquier otra cosa en su contexto, el peón del ajedrez, por ejemplo, sea como sea y de la materia que sea, es y no es

más que una regla del juego, de su juego; en el tenis, supongamos, ese peón no significa nada, no es nada, no tiene sentido alguno, es absurdo, un bulto grotesco, ni siquiera existe significativamente porque no hay en el juego mecanismos de descripción suya... Nuestro problema en verdad es el del escepticismo respecto a una cultura dogmática que ha perdido su sustento universal unitario («Dios» como supremo concepto que sostenía cualquier otro concepto superior de sentido) y su capacidad de consuelo. Nuestro problema es el de la mayoría de edad kantiana, que se intuyó hace doscientos años, pero que no hemos afrontado, enredados como hemos estado en el planteamiento de su misma posibilidad y de sus posibles formas concretas: «Modernidad» o «Posmodernidad», por ejemplo... No se puede programar metahistóricamente la madurez. No puede una generación hacerse un sitio de consideración en la historia simplemente con el bagaje de un rótulo, con una etiqueta que no tiene más norte o criterio que el pasado, con disputar sobre nominaciones bautismales antes de haber nacido a un tiempo nuevo, es decir, dejándose simplemente arrastrar por la inercia del tiempo. Todo planteamiento apriórico así es un prejuicio. Se hace camino al andar. Eso muestra precisamente la historia. Y ésa es su enseñanza para tiempos débiles como éstos. El camino del fundamentalismo fue la andadura de otra época. La de la nuestra no puede ser sólo la crítica de esa crítica. Ése no es ningún camino de madurez histórica. No es más, en tal caso, que un equilibrio de feria, un ejercicio de vanidad intelectual, de lentejuelas conceptuales, en la cuerda floja. Un modo más de llamar la atención en el campo mercantilizado, congresualizado, banalizado del pensar.

Tampoco es solución alguna el dialogismo. O es otro ideal puro e iluso o se trata de una charla de sordos, sin sentido superior alguno al de las leyes del mercado; un consenso fundado siempre en intereses, en los mismos, por ejemplo, en los que se fundan las exitosas rebajas comerciales de enero... ¿Cómo se puede ceder en la felicidad, por ejemplo, en cosas de amor y muerte, por ejemplo? ¡Vaya pastel el de las tortillas consensualistas! ¡Una vida que tenemos, arrumbada a las leyes del mercado: rebajas tú, rebajo yo y al fin hacemos negocio a costa de cualquier ideal, a costa de cualquier responsabilidad superior de individuo, escudados en una oferta y demanda sociales esencialmente viciadas siempre,

por desgracia, por la ley del más fuerte, que con mayor o menor violencia —las armas o los *media*— impone sus intereses como intereses comunes, sus vicios privados como virtudes públicas! El dialogismo es el fruto podrido del relativismo. La última *progrería* del siglo. La forma posmoderna de la piedad, caridad cristiana. Huele también al Dios muerto. Cínico donde aquélla, al menos, era ingenua... En los momentos cruciales de la vida, y la muerte, siempre estamos y vamos a estar solos: ¿por qué enmascarar entonces la responsabilidad diaria en la falsa buena conciencia del consensualismo?

Consenso, como es obvio, en la legalidad, que es un contrato público sin más, sin responsabilidad mayor que la pena acordada para su incumplimiento. Con ella nos basta y nos sobra para llevar una vida de número, ordenada y digna. Pero no en la moralidad, que sí es algo más que el negocio diario: el arte personal e intransferible de la vida feliz y por eso tan poco consensuable y absurda como la felicidad. No puede rebajarse el bien y el mal a los dictados de una razón muerta que ha perdido todo criterio superior de diálogo y consenso. Aquí no valen contratos ni legistas de moda que fuerzen o regulen el camino de la felicidad; parece que lo único que aquí vale es la admisión del obvio disenso en entenderla y la vieja tolerancia sin mediación parasacra alguna.

Acostumbrarnos a la soledad de este mundo, decíamos, y no llorar incesantemente la muerte del otro con componendas, como ha hecho en general la *Modernité* en su círculo epistemológico, pensando las propias condiciones y posibilidades del pensar sin pensar nada cabalmente, nada que haya servicio de alternativa real a nuestros viejísimos paradigmas de sentido a que nos referíamos antes. ¿Cuántas ideologías políticas, vanguardias artísticas, opciones éticas, muertes de Dios, etc., ha habido? ¿Cuántos planteamientos de la posibilidad o imposibilidad del arte, la política, la religión, la moral, la revolución, etc.? ¿Para qué? ¿Ha muerto de verdad Dios? ¿Quién ha hecho la revolución? ¿Sabe alguien si siquiera es arte lo que hoy llamamos así? ¿Dónde están las ideologías? ¿Dónde la ética? ¿Dónde una política que busque el bien común y la felicidad de los ciudadanos? Recordar estas cosas parece hoy hasta un sarcasmo porque es obvio que su balance es vergonzoso. La culpa no la tiene realmente la Modernidad sino nuestro empeño en seguirla, en seguir un jue-

go dieciochesco que no es el nuestro, que ha sido sin embargo el último de la historia por nuestra incuria en pensar algo más allá de él, de su defensa o de su crítica. ¿Qué «progreso», qué «fraternidad», qué «paraíso»?

Las grandes categorías en que se ha pensado el mundo, las grandes palabras tradicionales de sentido hasta huelen mal, como hongos podridos, efectivamente, ya cuando salen de la boca. No significan nada o casi nada para este mundo de hoy, en el que se ha ido generando desde las propias costumbres de la praxis un proceso de deslingüistificación semántica. (Por eso toda argumentación teórica hoy es vacua.) Los conceptos de la historia no describen ya nuestro mundo, no nos identifican en la propia historia... Ésta es la impresión que se saca leyendo una historia de la filosofía decente, narrativa, como ésta, que no cuenta la historia prolija y artificialmente a uña de conceptos sino de hechos vivos del pensar por esta su más sabida y natural sencillez, precisamente, nos eleva a un estadio de superior consciencia histórica: la consciencia de la grandeza de la vida humana en ejemplos preclaros, justamente, de consciencia. Maestra del recurso de la autoconsciencia del tiempo en sus grandes hijos eventuales: eso es la historia o la historiografía bien narrada.

La retórica de la historia que plasma su narración es ejemplar, no es lógica. (No existe historia del pensar, sino de pensadores. La historicidad del tercer mundo popperiano, por ejemplo, no es más que la pretensión objetivista de un gran pensador, bastante pagado de sí mismo, que con ella quiso contrarrestar probablemente sus propios demonios subjetivos.) La retórica de la historia es pática, mueve y agita el ánimo infundiéndole afectos vehementes, le importa la acción, esos movimientos afectivos, los esquemas que actúan sobre nuestros instintivos y pasiones; el momento pático es subjetivo, relativo, va unido a una personalidad determinada, a un lugar y a un tiempo determinados, está atento a lo particular, a las condiciones y situación de cada caso: es el momento histórico por antonomasia. Y no el lógico, que, también por antonomasia, es anónimo (todo sujeto puede y debe ser intercambiable en el proceso racional), no-subjetivo (eso es lo que significa objetivo), no relativo a nada (eso significa absoluto): ahistórico, pues, con pretensiones de necesidad, universalidad y sistema.

La retórica de la historia no es la lógica, no demuestra teóricamente nada, no justifica ningún tiempo como una conse-

cuencia natural y legítima de lo sucedido (el proceso deductivo siempre está estrictamente encerrado en sí mismo), su discurso teórico no alcanza más que lo que alcanza la modalidad del tiempo. (Por eso no nos valen sus teorías.) No hay un decurso teórico en la historia, un sentido racional suyo, más allá del compromiso puntual del pensador con su tiempo, en el que el pensar se confunde con el curso de la vida. (Con sus tres mundos y su modelo de hombre terciado Popper fue un kantiano escisor de esferas. Pero el hombre no puede escindirse ni en la teoría, porque entonces la teoría no significa nada. Y en la práctica, también y sobre todo en la práctica del pensar que es la culminación de todas, no hay escisión que valga, lo que hay es, como decimos, la complicidad misma de la vida.)

No nos valen las teorías de la historia, nos vale su ánimo en construirlas. Lo que la historia muestra, de vez en cuando, a través de sus teorías es una incesante repetición del coraje humano en asumir el tiempo. Sirve de pauta para descubrir si un tiempo —como, por ejemplo, el nuestro— es digno de ese coraje. La medida del cambio de umbral histórico es el coraje que muestre una generación en pensar su época, su nivel de autoconsciencia. Ésa es también la medida humana de una generación. Cuando hay poco coraje la inercia histórica se impone. Cuando hay mucho, es que las cosas están cambiando. (¿Están cambiando hoy?) La historia es ejemplar, no adoctrinante. Nos enfrenta a nosotros mismos con su ejemplo, no a un campo de cadáveres con sus teorías. Lo importante de una teoría pasada no es lo que dice, sino la dignidad que muestra en decirlo. Las teorías mueren con su tiempo, la dignidad de su compromiso pervive como modelo. *Pathos* en lugar de *logos*. Páticamente los cadáveres pueden revivir heroicos; lógicamente están muy bien como están, bien muertos.

El valor ejemplar de la historia: detrás de todas las cosmovisiones de los grandes había una respuesta para su mundo. (No para el nuestro.) Más allá de una lectura ejemplarizante y amena, por lo demás, por lo que respecta a los contenidos, hay que aprender de la historia que la historia nos sirve hoy de muy poco. Quizá eso nos impulse a crear otra nueva, hoy que se dice además, con toda la razón que ha muerto. (Llevábamos más de cien años de inercia.) Ha muerto excepto en su pedagogía ejemplar en este sentido del coraje de enfrentarse lealmente a las cuestiones contemporá-

neas. Eso es la filosofía: pensar la vida y la muerte nuestras, desde las cuestiones supremas hasta los asuntos más cotidianos, y crear así un nuevo lenguaje de sentido para la contemporaneidad. (¿Qué es un intelectual que no piensa por sí su tiempo?) Un nuevo lenguaje, sin más. Un lenguaje propio. Eso es la filosofía. Un modo de describir el mundo que dé sentido a cada época. La nuestra aún no lo tiene. Los milenarismos puede que no signifiquen lógicamente nada, pero su *pathos* es un buen aldabonazo a la conciencia para que despierte de su letargo. Y en este sentido cualquier golpazo es bueno, aunque viniera ahora de la artificiosidad del fin de un milenio.

La historia vale para aprender coraje de los grandes, no para copiar recetas. Para dar a nuestra mirada sobre nuestro tiempo, dice Störig, la distancia correcta a las cosas, la amplitud de perspectiva adecuada para generar las condiciones de posibilidad de la libertad que necesitamos para las decisiones propias. Para con el ejemplo ayudar a establecer las condiciones de serenidad, sinceridad y arrojo de nuestra mirada. No para condicionar o visto... Coraje en el talento: ésa es la grandeza del genio. Y ésa es la gran lección de la historia de la filosofía. De una historia de filosofía como ésta, que no se adorna de ningún afeite superfluo, decíamos, y que va a lo esencial —siempre muy poco— de las respuestas de los grandes a su época. Esta historia de la filosofía es fiable pero amena. No tiene otras pretensiones que las más grandes: servir de modelo para los interesados en buscar algún sentido a la aventura personal y social entre la vida y la muerte. Por eso es fiable, porque el espíritu que la anima es confesamente sensible a la grandeza. Y la brevedad fiable de esta historia de la filosofía, que la hace amena es un buen instrumento para adquirir una perspectiva unitaria de nuestra cultura, sin tecnicismos exangües que no lleva a nada, y cobrar así más fácilmente a su ejemplo la valentía de una nueva conciencia.

Su relativa brevedad, con todas sus ventajas, no tiene por qué producir un sentimiento de insatisfacción por la simplificación y omisiones obligadas. ¿Desaparecería ese sentimiento si su discurso fuera más largo? Creo que no. Primero, como dice el autor, porque quizá el conocimiento más profundo no se pueda formular en palabras y la mayor sabiduría sea el silencio; y baste, por tanto, al narrar la historia, una insinuación ejemplar del talante de los grandes; que, co-

mo sabemos, tampoco es tan importante punto a punto lo que han dicho, ni ellos mismos coparon seguramente toda la importancia de la historia. Por otra parte, la brevedad de esta historia de la filosofía es, en efecto, relativa; siempre es relativa la longitud de una historia; lo que ésta narra en resumen es lo esencial o un modo correcto de entenderlo. Quizá lo que haya que olvidar, más bien, sea todo lo demás, los intereses bizantinos de especialista, que hoy ya no significan en realidad nada. Además, su primera parte —nada usual— sobre la sabiduría de Oriente —India y China— coloca la historia occidental de las ideas en una perspectiva necesaria, pero bastante olvidada, más amplia: la perspectiva universal o mundial, que recuerda el título del libro.

En conclusión. La historia señala lo que ya no puede ni debe hacerse. La nueva forma de sentido es: coraje para pensar sinceramente la finitud sin edulcorarla con ningún sistema cosmovisional sublimador de consuelo. La historia no puede ni debe servir de pauta de pensar, sino de opción por la libertad y virtud de espíritu. Se aprende de la grandeza de ánimo de las gentes que se enfrentaron a su tiempo con la suprema decencia de una conciencia libre y sin prejuicios; no de sus verdades. Las verdades de ayer son errores de hoy, aunque por ellas hayan dado hasta la vida sus apóstoles; y las que siguen siendo verdad es que no lo han sido nunca. Porque la correspondencia con la realidad —todas las demás definiciones de verdad son un tanto irresponsables— que la verdad exige es siempre histórica. La única verdad inmutable es la posibilidad y el coraje para encontrarla en cada momento. Por lo demás el tiempo lo devora todo. He ahí la gran enseñanza histórica: la verdad es la propia búsqueda de la verdad; una vida, pues, dedicada a ella. En una vida así, filosofía e historia sí coinciden. Coinciden en la verdad. En la verdad de la vida.

ISIDORO REGUERA
Catedrático de Filosofía
de la Universidad de Cáceres

Cáceres, febrero de 1995

Hoy día, el pensamiento sólo podrá tener efecto en el mundo si consigue alcanzar a la mayoría de los individuos. Pues el estado presente es que las masas de población saben leer y escribir y, sin embargo, no alcanzan a poseer la cultura occidental en su plena dimensión. Pero ellas tienen también su parte en el saber, y en el pensar, y en el actuar. Podrán disfrutar de esta nueva oportunidad tanto más cuanto más penetren en la plena dimensión de las intuiciones elevadas y de las distinciones críticas. Es, por ello, necesario que, para las horas de meditación de todos los seres humanos, se haga comunicable lo esencial de un modo tan sencillo y claro como sea posible, sin perder profundidad.

KARL JASPERS
La tarea de la filosofía en el presente (1953)

INTRODUCCIÓN

PROPÓSITO DE ESTE LIBRO

Este libro no se dirige a filósofos profesionales. A ellos no puede decirles nada nuevo. Se dirige a los muchos que —tengan o no una formación universitaria—, inmersos en el trabajo y en las preocupaciones de lo cotidiano, y a la vista de las grandes transformaciones históricas y catástrofes de nuestro tiempo, no renuncian al intento de enfrentarse con el enigma del mundo y las preguntas perennes del ser humano, siguiendo el camino de pensar por sí mismos, ni se niegan de antemano a aceptar que los pensamientos y las obras de los grandes pensadores de todos los tiempos puedan proporcionarles en ello consejo y ayuda.

La cuestión es si éstos pueden hacerlo, y en qué sentido. Con seguridad, no se trata de que hubiera que tomar de ellos recetas o panaceas, en el sentido de un saber fácil de enseñar y aprender, para preguntas y tareas ante las cuales se encuentra toda nuestra época, así como cada individuo en su vida personal. Antes bien, se trata de que sólo teniendo a la vista los grandes impulsos del espíritu humano podemos ganar los hitos necesarios, la amplitud de mirada y la libertad requeridas para tomar una decisión propia. Es cierto que todo individuo tiene que empezar por sí mismo desde el principio, y que las experiencias y sus frutos, por desgracia, sólo en muy pequeña medida son enseñables y transmisibles. Pero es igualmente cierto que nuestro tiempo, y todo individuo, está a la vez dentro de la gran corriente de la tradición espiritual* de su pueblo y de la humanidad; conservar esa tradición —si no queremos caer en la barbarie—, y revitalizarla siempre de nuevo, es tanto una necesidad ineludible como un deber interior. A aquellos que

---

* Los términos alemanes «*Geist*» y «*geistig*» corresponden a los españoles «espíritu» y «espiritual», pero tienen un campo más amplio que aquéllos, abarcando cualquier actividad humana no estrictamente material: lo que en español actual se tiende a denominar como «cultural» o «intelectual». Carece, además, de las connotaciones religiosas que acompañan a veces al termino español «espíritu». No obstante, hemos traducido generalmente «espiritual» y «espíritu», aun a riesgo de que pueda resultar a veces chocante, por no ser incorrecto en castellano, y por hacerle mejor justicia al origen alemán de esta historia de la filosofía. *(N. del T.)*

sienten esta necesidad, pero carecen del tiempo y los medios para un arduo estudio de la filosofía, este libro quiere proporcionarles una introducción y un primer conocimiento de la historia y las obras de la filosofía.

ALGUNAS OBSERVACIONES AUTOCRÍTICAS PREVIAS

Es conveniente, ya desde el principio, rendir cuentas de los límites que se le imponen a un proyecto semejante. Hemos de distinguir entre las limitaciones que, en mayor o menor medida, le vienen impuestas a todo intento de presentar una historia de la filosofía, y aquellas a las que además se debe atender en el presente intento. La filosofía en cuanto intento del hombre por resolver con los medios del pensar los enigmas de la existencia —tanto los que le rodean en el mundo exterior como los que se hallan en su propio interior— es más antigua que todos los testimonios escritos que poseemos sobre ella. Nuestros conocimientos sólo alcanzan hasta tres mil años atrás. Mucho más allá de este período y de la historia que nos es conocida, está el tiempo en que el hombre, al adoptar la marcha en posición erecta y liberar la mano, al obtener y dominar el fuego, al utilizar y fabricar sistemáticamente las herramientas más simples, comenzó a diferenciarse del reino animal. Así como sabemos muy poco en detalle sobre esto, sabemos también muy poco, en el fondo, del proceso que auténticamente hizo al ser humano, el comienzo del lenguaje y el pensamiento. No cabe separar ambas cosas. El pensamiento va unido al lenguaje. Es algo que se vuelve a observar cada vez en el desarrollo de cualquier niño. Es en el lenguaje donde alcanzamos los conceptos como instrumentos del pensar. Para el niño que está aprendiendo a hablar, cada nueva cosa que aprende a nombrar y llamar queda desprendida, como por una varita mágica, de la multiplicidad del mundo circundante, indiferenciada e incomprendida hasta entonces. Por significativas que sean estas dos cuestiones —el origen del lenguaje y la relación entre lenguaje y pensamiento— (que constituyen para los lingüistas uno de los temas más interesantes, y a la vez, a menudo, uno de los campos más oscuros), no podemos abordarlas en este lugar. Pero sí vamos a retener dos ideas: el lenguaje, en cuanto medio ineludible de nuestro pensamiento, acaso en cuanto su límite, es uno de los temas más importantes de la filosofía, con el que nos toparemos una y otra vez. Y la segunda idea: al comienzo del desarrollo histórico conocido encontramos el lenguaje y las lenguas ya esencialmente maduras. Frente a lo que ha precedido,

todas las transformaciones, desplazamientos y reorganizaciones que se han realizado desde entonces son de un significado de secundario.

Así pues, anteriormente al campo que nosotros podamos abarcar, existe un proceso evolutivo de pensar humano difícil de calibrar, que dura por lo menos algunos milenios, y del cual no sabemos casi nada. Hemos de empezar todo intento de presentar la historia del pensamiento con esta observacion, y acaso, al comienzo de cualquier exposición histórica, sea del tipo que sea, debiera recordársele al lector, a fin de que gane la distancia correcta respecto al tema y la amplitud de perspectiva necesaria, qué trozo tan diminuto de la evolución del género humano es la historia que conocemos, y, a su vez, qué trozo tan pequeño es aquélla dentro de la historia de la vida sobre la tierra, y ésta, dentro la evolución entera de nuestro planeta, y ésta dentro del universo todo.

No se puede obviar sin más esta observación con el argumento de que, si bien a la historia que conocemos le precedieron largos períodos de la evolución, la llamada Prehistoria, ésta tiene para nosotros un interés secundario porque sólo en los cuatro o cinco últimos milenios ha alcanzado el hombre, en cierta medida, la mayoría de edad, y con ella la capacidad de emprender intentos de explicación del mundo significativos para nosotros. Antes al contrario, cada nueva excavación, cada cultura desaparecida que las palas de los arqueólogos sacan a la luz en las arenas del desierto egipcio o en las junglas de la India, nos pone a la vista que los comienzos del ser humano como ser de cultura, civilizado, pensador y creador, se remontan mucho más atrás de lo que se creía hasta hace poco.

Recuérdese cuánto se corresponde con la doctrina de muchas religiones la idea de que la humanidad no se halla en un progreso ascendente, sino en constante decadencia y caída de Dios y de una remota y paradisíaca Edad de Oro. La fe en el progreso, que Europa viviera en los siglos XVIII y XIX, se ha visto fuertemente sacudida y, en el fondo, tampoco resulta más demostrable que su contrario, cuando se entienden el progreso y la evolución, no en un sentido exterior, como el avance de la técnica y el creciente dominio del mundo externo, sino como la evolución de algo interior, a saber, la acuñación progresiva de formas vivas y el crecimiento de la riqueza en fuerza creativa y posibilidades internas. Tras la experiencia de los últimos decenios, también amplias capas de la opinión pública estarán más inclinadas que la generación anterior a la Primera Guerra Mundial a ver algo de cierto en la hipótesis de una decadencia de la humanidad.

Y así, si sólo conocemos los ensayos del pensar de un cierto período, dentro de éste, a la vez, sólo podemos acceder a los pensamientos que

fueron pronunciados y anotados, ya sea por el pensador mismo, ya sea por sus discípulos, ya sea, como, por desgracia, no es raro que ocurra, sólo por sus adversarios. Ello no implica que de este modo se nos halla transmitido siempre lo mejor, lo más valioso y profundo. Aparte de los filósofos conocidos, puede que muchos otros hombres hayan pensado cosas profundas y de significado sin llegar a confiárselas al papel o al público. Acaso también algunos de los filósofos conocidos se hayan guardado cosas para sí. A lo mejor, incluso, el conocimiento más profundo no puede atraparse en absoluto con palabras. Un sabio indio, preguntándole sus discípulos cuál era la más alta sabiduría, no respondió. Como éstos le insistieran reiteradamente, habló al fin: «¿Por qué renováis vuestras preguntas, si ya os he dado la respuesta? Sabed que la suprema sabiduría es el silencio.»

Toda presentación de la Historia de la Filosofía tropieza además con los mismos obstáculos que existen para cualquier investigación histórica y para toda comprensión correcta del pasado. Baste imaginar un caso de reconstrucción de hechos pasados que ocurre con la máxima frecuencia en la vida diaria, por ejemplo, un juicio. Aunque, en general, los acontecimientos que han llevado al proceso han tenido lugar hace muy poco, y aunque habitualmente se puede contar con testigos vivos de los sucesos, y el juez puede interrogarles bajo juramento, ocurre a menudo que no es posible hacerse una idea clara de los hechos. Tanto más existirán estas dificultades cuando no se trata ya de lo que sucedió ayer o antes de ayer, sino de procesos que se remontan a milenios y milenios atrás, y que no son simples acontecimientos cotidianos, sino creaciones espirituales y complicadas conexiones políticas y diplomáticas. Ciertamente, el historiador, y en concreto el historiador de la filosofía, tiene a su disposición lo que podríamos llamar un auténtico cuerpo del delito en forma de documentos y libros transmitidos. ¡Mas cuántas nuevas dificultades para una correcta comprensión se revelan aquí! Surgen, en primer lugar, de que generalmente sólo disponemos de los resultados del pensamiento ya acabados, sabiendo a menudo muy poco o nada, nunca del todo, por qué caminos llegó a ellos el pensador en cuestión, y en especial qué singularidades personales, inclinaciones y destinos, en cierta medida ajenos a la filosofía, intervinieron en ello. Ciertamente, un sistema filosófico, como toda realización científica o artística, es un producto objetivo, esto es, que debe contemplarse, hasta cierto punto, desprendido de su autor, y no nos acercamos a él buscando simplemente preferencias o debilidades personales, vivencias infantiles y rasgos morbosos o anormales en la personalidad de su creador, aprovechándolos como explicación; pero, a

menudo, una comprensión perfecta sólo es posible si se traen a colación cosas de este estilo.

Las dificultades de comprensión resultan también del hecho de que el pensamiento de todo filósofo está necesariamente ligado a la lengua en que piensa y escribe, haciéndose por ello especialmente grandes cuando se trata —como en el chino— de un idioma que es enteramente distinto del nuestro en toda su estructura y en su modo de ver y asociar las cosas. Pensemos que presisamente las grandes obras nunca se pueden traducir de una lengua a otra sin perder algo, y que es casi imposible dominar una lengua extranjera tan íntegramente como la materna. Pensemos, además, en la múltiple vinculación de todo individuo a su tiempo, que apenas puede captarse exhaustivamente, en todo su entorno histórico, geográfico y social, y consideremos que incluso en el seno de la misma época y de la misma lengua existe una profunda diversidad de opiniones acerca del significado preciso y el alcance de muchos, de prácticamente todos los conceptos y expresiones filosóficos. Esto vale tanto para las lenguas vivas como para las llamadas muertas, las cuales, en nuestro campo, son el sánscrito de la antigua India, el griego y el latín. Un profesor de filosofía norteamericano, Paul Schilpp, conociendo estas dificultades y malentendidos que a veces se aparecen como casi insuperables, ha empezado a eliminarlas, al menos para la filosofía actual, dedicando un libro cada vez a un filósofo vivo determinado, donde, primero, éste describe brevemente su evolución intelectual y, luego, numerosos eruditos expresan en contribuciones críticas sus dudas, reparos y preguntas, las cuales intenta responder y aclarar el filósofo mismo al final[1].

A estas reservas críticas, que el lector debiera guardar constantemente en su memoria en lo sucesivo, se añaden las que puedan mantenerse en especial contra el intento que aquí realizamos.

Las obras de los filósofos, sin contar los comentarios, exposiciones o intentos de refutación por parte de los profesores de filosofía, llenan salas enormes de las grandes bibliotecas. Una presentación científica de la historia de la filosofía, que se califica modestamente de compendio, comprende cinco extensos tomos. Y eso que está redactada en un lenguaje muy condensado, comprensible sólo para los eruditos.

En general, un proceso cualquiera puede explicársele más fácil y rápidamente a un especialista previamente formado que a un profano. Un ingeniero, por ejemplo, que quiera describirle a otro la planeada

[1] Paul A. Schilpp (ed.), *The Library of Living Philosophers*, Evanston, Illinois, 1939.

construcción de un puente, le dirá a éste, con unas pocas palabras técnicas, las dimensiones, proporciones de cimentación, el objeto, el material de construcción y el sistema con el que debe construirse el puente, añadiendo acaso algunas fórmulas de los cálculos requeridos, y el otro se habrá hecho enseguida una idea. Pero si tiene que explicarle el puente a un profano, habrá de empezar desde mucho más atrás: tiene que describir los diversos sistemas con los que se pueden construir puentes, explicar las leyes fundamentales de la estática, todas las fórmulas y expresiones técnicas, etc.

La historia de la filosofía es una materia, en extensión y dificultad, no menor que la construcción de un puente, y este libro está pensado para lectores sin conocimientos previos. Habrá, entonces, que realizar una selección de entre la casi inabarcable plétora de escritos filosóficos, sopesando, por un lado, si lo elegido se adecúa a una obra introductoria de este género y, por otro, el afán de no escatimarle al lector nada de lo que el juicio unánime de los sabios considera de importancia fundamental, relegando las preferencias particulares que el autor pudiera tener. No pretendemos reivindicar, pues, haber logrado algo aproximadamente completo, ni tampoco transmitir nuevos conocimientos científicos.

La selección ha debido realizarse en el espacio y en el tiempo. En lo que se refiere al espacio, nos ha guiado el deseo de mantener la obra libre de la limitación europea que hace comenzar la historia de la filosofía sólo con los griegos, y permitirle al lector echar un vistazo a los grandes mundos espirituales de la India antigua y China, que al nuestro en nada le van a la zaga, pero renunciando a la sabiduría judía antigua, así como a Egipto y otras culturas que, en este campo al menos, y hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, son de menor relieve. En el aspecto temporal, ha sido decisivo el empeño de destacar uno o unos pocos pensadores de cada uno de los períodos principales de la filosofía, dejando otros de lado, para dar una imagen lo más acabada posible de su vida y su obra, haciendo visibles, sin embargo, las líneas continuas de desarrollo y las contradicciones, esto es, el contexto espiritual.

Todo esto había de ser dicho con el fin de presentarle al lector y al crítico lo que puede esperar justificadamente y lo que no.

EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA

Nos vamos aproximando a nuestro tema, y comenzamos por la pregunta que debe plantear todo el que se acerca a este objeto por primera vez: ¿Qué es eso cuya historia debe relatarse aquí? ¿Qué es, pues, la

filosofía? ¿Cuáles son sus características, y en concreto, cuál es su objeto?

Si planteamos esta pregunta a los grandes filósofos, uno detrás de otro, nos llevaremos una decepción; pues de cada uno recibiremos una respuesta diferente. Resulta natural que cada uno declare que lo que él hace y enseña como filosofía es *la* Filosofía.

Para empezar, sin embargo, vamos a mantenernos libres de la restricción de un sistema filosófico determinado, e intentaremos plantear la pregunta del modo siguiente: ¿cuáles son, pues, los objetos de que se han ocupado los diferentes filósofos en las diferentes épocas? Para esto sólo hay una respuesta: todos. No hay propiamente nada que no pueda ser objeto de la filosofía y que de hecho no lo haya sido. Desde lo más grande a lo más pequeño e insignificante (claro que ¿qué es insignificante para un meditar profundo?), desde el origen y la estructura del mundo al recto comportamiento en la vida diaria, desde las preguntas supremas por la libertad, la muerte y la inmortalidad, hasta el beber y el comer: todo puede ser objeto de la reflexión filosófica. Pero podemos efectuar esta enumeración de un modo algo más metódico y usarla para dar un breve repaso a los diferentes campos de la filosofía en la clasificación tradicional: del todo del mundo (o también de lo no experimentable por los sentidos) se ocupa la metafísica, del ser en su totalidad la ontología (estos dos campos se solapan, como también otros); la lógica es la doctrina del pensar correcto y de la verdad; la ética del recto actuar, la epistemología del conocimiento y sus límites, la estética de lo bello. De la naturaleza trata la filosofía natural, de la cultura la filosofía de la cultura, de la sociedad la filosofía social, de la historia la filosofía de la historia, de la religión la filosofía de la religión, del Estado la filosofía del Estado, del derecho la filosofía del derecho, del lenguaje la filosofía del lenguaje. Hay una filosofía de la economía, de la técnica, del dinero, etc.

Al considerar esta recopilación salta a la vista que, evidentemente, la filosofía no tiene estos objetos para sí sola. Existe a la vez para cada objeto una ciencia especial que tiene por misión investigarlo y describirlo. De la economía se ocupa la economía política, del lenguaje la lingüística, del derecho la jurisprudencia, del Estado la teoría del Estado. La historiografía investiga la historia, la sociología la sociedad; la teología, ciencia e historia de las religiones, la religión. El conjunto de la naturaleza es campo de numerosas ciencias independientes, tales como la física, la química, la biología, la astronomía, etc. En cuanto ámbito del investigar y saber humanos, la filosofía no puede deslindarse de las diferentes ciencias por la determinación de su objeto.

Pero si bien la filosofía se ocupa de los mismos objetos que las diversas ciencias, es diferente de éstas, en tanto que es claro que lo hace de un modo particular, propio de ella. Se plantea con ello la cuestión de un método filosófico particular. También aquí podemos perdernos en detalles fácilmente. Muchos pensadores consideran que su propio método es la filosofía por antonomasia. En las diversas ramas de investigación se aplican también métodos surgidos originariamente de la filosofía; y, a la inversa, la filosofía aplica métodos de numerosas ciencias particulares.

No obstante, es posible hacer una delimitación. Pues si repasamos una vez más la enumeración arriba realizada de los campos de la filosofía y sus objetos, poniéndolos junto a la serie de las ciencias independientes que tratan el mismo objeto, encontramos en la cumbre al todo del ser como el más abarcante de todos los objetos. Es claro que no existe aquí para él ninguna correspondencia con ninguna rama particular de la filosofía. Sólo la filosofía tiene como su tema el complejo total del ser (aun cuando algunas ciencias particulares puedan elevar una pretensión semejante).

De hecho, es este rasgo del todo y lo general lo que distingue a la filosofía de las ciencias particulares: mientras éstas, por regla general, se ponen como tarea la investigación y exposición de un campo de fenómenos determinado y limitado, tal como el Estado, el lenguaje, la historia, la vida orgánica, etc., lo propio de la filosofía —también cuando el pensamiento filosófico se dirige en primer lugar a un objeto determinado y limitado— es el afán de ordenar los fenómenos particulares en un gran contexto general, encontrar un sentido común a todos ellos y, dentro de una visión de conjunto, enlazar, entre otras cosas, también los resultados de las ciencias particulares en una imagen del mundo unitaria, una visión del mundo.

Pero, tan pronto como intentamos iluminar desde varios lados el conocimiento así alcanzado, hemos de reconocer que con ello hemos conseguido trazar una cierta frontera respecto a las ciencias, pero no una delimitación por todos los lados. Pues tampoco es la filosofía la única que tiene el rasgo de la totalidad. Lo comparte con la religión y con el arte. También ambas, cada una a su modo, se orientan hacia el todo del ser. También aquí son las fronteras, cuando menos, fluidas. La filosofía, en cuanto intenta atrapar el todo de la vida y su sentido, puede pasar a ser visión religiosa. De hecho, durante largos períodos de la historia, la religión y la filosofía han estado indisolublemente entretejidas. Por otro lado, la arquitectura de un pensamiento filosófico puede, por la perfección de su forma, acercarse a la obra de arte, a una poesía o también a un artístico edificio. Por último, no cabe duda de que las

obras de arte, sus cumbres al menos, penetran en el ámbito de lo religioso.

Sin embargo, también aquí es posible trazar una diferenciación satisfactoria y suficiente para nuestros propósitos. Lo que distingue a la filosofía en este contexto es el tener el pensar como su método propio. Por su esencia, la religión apela en primer lugar a la fe y el sentimiento, no al intelecto. El arte, a su vez, tampoco es pensamiento, sino configuración de algo exterior en una forma externa que puede, por supuesto, cuando es perfecta, dar expresión al todo del ser, pero a modo de parábola, simbólicamente, visto a través de algo individual y apelando siempre, más que nada, no al intelecto, sino al sentimiento de lo bello y lo sublime.

Una consideración histórica de los ámbitos de la vida que hemos discutido muestra, en su conexión e interacción mutua, que la religión, el arte, la filosofía y las ciencias particulares han aparecido en algunos períodos amalgamadas o unidas, en otros separadas, e incluso contrapuestas.

Muy a grandes rasgos, puede decirse que en algunas culturas, sobre todo en tiempos históricamente antiguos, todas han estado unidas, sin distinción. De los antiguos hindúes, por ejemplo, se nos han transmitido grandes obras filosófico-religiosas, redactadas o compiladas a lo largo de los siglos por innumerables autores, que contienen una explicación del mundo tanto religiosa como filosófica y que, a la vez, en tanto que literatura, son obras de arte; aparte de ellas, probablemente, no existía ninguna ciencia independiente en el sentido nuestro. También durante toda la Edad Media europea la religión y la filosofía han estado estrechísimamente hermanadas. En los griegos, en cambio, la filosofía apareció con la pretensión de comprender el ser y su sentido (o su no-sentido) sólo por el pensar, sin apelar a la fe. Y en el desarrollo occidental de los últimos siglos, las ciencias particulares, que para los griegos estaban aun contenidas dentro de la filosofía, se han ido desprendiendo de ésta cada vez más, haciéndose independientes, y al final, incluso han intentado disputarle a la filosofía su derecho a existir junto a ellas, del mismo modo que ya antes la filosofía se dirigió contra la religión, a la que había estado unida largo tiempo.

Esto debiera bastar para trazar el ámbito en el que tendremos que movernos. A causa de la estrecha conexión histórica de la filosofía con la religión, de un lado, y con las ciencias, de otro, nuestra presentación no será posible sin lanzar constantemente miradas a estos campos.

La filosofía y su objeto no se pueden delimitar y fijar de un modo puramente teórico y conceptual, es decir, con una definición, por la

sencilla razón de que la filosofía no es un concepto abstracto que se pueda fijar de una vez para siempre, sino un concepto que se ha hecho histórico y que sigue evolucionando permanentemente. A la postre designamos como filosofía, en síntesis, precisamente determinados problemas, surgidos durante la evolución del espíritu humano, y los intentos de resolverlos. Entrar en todos ellos y hacerse una idea de ellos es sólo posible si uno se los presenta en su devenir histórico. Esto es, no es posible hacer filosofía sin hacer historia de la filosofía.

ALGUNOS PUNTOS DE VISTA QUE SIRVAN DE GUÍA

No vamos a entrar en el amplio dominio cuyas fronteras acabamos de medir sin anotar antes algunas preguntas fundamentales a modo de pauta, como puntos de referencia, en cierta medida, que han de marcar el camino y sin los cuales nos podríamos perder fácilmente en la corriente ilimitada de los pensamientos. Tras la delimitación exterior de nuestro campo, necesitamos una medida, un criterio de contenido, en virtud del cual decidamos qué caminos vamos a tomar y cuáles dejaremos sin pisar.

El gran Immanuel Kant, en avanzada edad, mirando hacia atrás, a la obra de su vida, dijo en una carta que su trabajo había partido de dar respuesta a tres preguntas:

1 — ¿Qué podemos saber?
2 — ¿Qué debemos hacer?
3 — ¿Qué me cabe esperar?

En estas preguntas se amalgaman todas las cosas que han movido y mueven en todo tiempo a cada ser humano que piense:.

La primera atañe al *conocer* humano. ¿Cómo está constituido el mundo, cómo he de representármelo?, ¿qué puedo saber de él?, y, en esto precisamente pone Kant el énfasis, ¿puedo realmente saber algo seguro acerca de él?

La segunda pregunta se dirige al *actuar* humano. ¿Cómo debo configurar mi vida? ¿A qué puedo y a qué debo aspirar de un modo racional? ¿Cómo debo comportarme con mis semejantes? ¿Y cómo con la sociedad humana?

La tercera pregunta atañe a la *fe* humana. Apunta a cosas de las cuales, ciertamente, no es seguro si podemos saber de ellas algo preciso, pero que, sin embargo, nos acucian irrecusablemente cuando queremos darle un sentido a nuestra vida. ¿Existe un poder superior? ¿Es

el hombre libre o no es libre en su voluntad? ¿Existe la inmortalidad? Vemos que la tercera pregunta, por lo demás también la segunda, alcanza ya el ámbito de la religión. Aparte del hecho de que muchos filósofos hayan hecho el intento de elaborar y contestar esta pregunta con medios filosóficos, forma parte del campo de la filosofía al menos en tanto en cuanto podemos exigir de ella una respuesta a la pregunta de si estas preguntas pueden realmente responderse, en virtud de qué certezas y pruebas, y dónde está el límite entre los ámbitos del saber y de la fe, en la medida en que haya algo así junto al reino del pensar.

Si miramos el despliegue histórico de la filosofía bajo el punto de vista de estas tres preguntas, puede reconocerse a grandes rasgos —dicho sea a modo de anticipación— que las tres cuestiones van surgiendo en orden inverso a como Kant las eligió. Resulta verosímil que el nacimiento y la muerte, en tanto que hechos fundamentales de toda vida, y con ellos la pregunta por la vida después de la muerte, el imperio de misteriosos poderes sobrehumanos y la pregunta por un Dios, dioses o demonios, fueran los primeros enigmas elementales que encontró el naciente espíritu humano y a los que se dirigió en primer lugar. Y es cierto que la búsqueda de los rectos principios del actuar humano, según el conocimiento de lo útil y de lo moralmente mandado, ha ocupado a la filosofía antes que la pregunta, planteada con todo su rigor, por las posibilidades, los medios y límites del conocimiento humano.

Con todas las reservas y divergencias en detalles concretos, puede decirse que en la antigua filosofía hindú dominan en general las cuestiones sobre Dios, la libertad, la inmortalidad y el sentido de la vida. El antiguo pensamiento chino está desde el principio fuertemente dirigido hacia el campo del actuar práctico y de la vida humana en comunidad, es decir, hacia la ética. En las múltiples configuraciones de la filosofía griega toman vigencia las tres preguntas, con una cierta preferencia por el conocimiento y la acción. La filosofía occidental de la Edad Media, a su vez, pone su centro de gravedad en las eternas preguntas por Dios, la libertad y la inmortalidad, junto a ellas, el bien y el mal del actuar humanos. Sólo en el pensamiento europeo de la Edad Moderna se despliega el problema del conocimiento en toda su dimensión, señoreando cada vez en mayor medida, hasta el presente, en el que, acaso, parece despuntar un nuevo desplazamiento.

Visto negativamente, la orientación de este trabajo según estas tres preguntas significa que prescindimos de considerar todas los campos de la filosofía anteriormente enumerados. Una historia de la estética, de la filosofía del Estado, de la filosofía del derecho, etc., requeriría cada una un libro especial. Visto positivamente, significa, sobre todo,

que invitamos al lector a pensar y considerar lo que se exponga siempre con referencia a estas preguntas. Al final, reconocerá que, ciertamente, cada época y cada pensador tiene dispuestas sus propias respuestas, pero, en el fondo, el número total de respuestas posibles no es ilimitado.

PRIMERA PARTE

LA SABIDURÍA DE ORIENTE

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA DE LA INDIA ANTIGUA

Tanto considerada geográficamente como en lo que se refiere al espíritu, la India constituye por sí misma todo un mundo. Este inmenso país, que abarca todas las zonas climáticas, desde las nieves perpetuas del Himalaya en el norte hasta el calor tropical de las grandes llanuras fluviales y la región sur, con una población de seiscientos cincuenta millones de personas, suelo de muchas lenguas, culturas y religiones, con una historia de al menos tres o cuatro milenios, no es sólo el país de origen de los más antiguos testimonios del filosofar del espíritu humano conocidos, sino también una de las cunas más antiguas de la cultura humana —hasta donde puede juzgar la arqueología, los resultados de cuyas excavaciones dependen siempre, en parte, del azar—. En todo caso, la llamada cultura de Mohenyo-Daro, cuyos restos, en forma de varias capas superpuestas de ciudades con sólidas casas de varios pisos, tiendas y amplias calles, sacaron las palas por primera vez a la luz en 1924, es situada por los especialistas en el tercer o cuarto milenio antes de nuestra era. Los objetos domésticos encontrados, vasijas adornadas, armas y joyas, no le van en zaga, por su destreza técnica, no sólo a los del antiguo Egipto y Babilonia, sino también a los europeos[1].

Hacia la mitad del segundo milenio antes de Cristo, más o menos en el año 1600 a.d.C. —en la historia de la India antigua, todas las afirmaciones sobre fechas son meras estimaciones— comenzó, desde el norte, la progresiva conquista de la India por un pueblo que se llamaba a sí mismo *aryas*, los arios. Según algunas explicaciones, la palabra significa originalmente «noble», de modo que arios debía significar «los nobles, los aristócratas»[2]. Según otros, significa «los pertenecientes a los fieles», esto es, los que se confesaban de la religión de los

[1] Will Durant, *Geschichte der Zivilisation. Erster Band: Das Vermöchtnis des Ostens*, Bern, o.J., p. 437.

[2] Durant, *Osten*, p. 439.

arios; y otros la derivan de la palabra «arar», con lo que ario vendría a significar labrador[3]. Cuando, hacia 1800, la lingüística advirtió el parentesco de la lengua primitiva de estos arios con las lenguas europeas, la familia lingüística que comprende el hindú, el persa, el griego, el latín, el eslavo, el germánico, el celta y el armenio recibió el nombre de lenguas arias o indogermánicas, deduciéndose del parentesco lingüístico la suposición de que los pueblos indoarios, junto con los grupos de pueblos que acabamos de nombrar, descendían de un pueblo originario indogermánico, sobre cuya patria de origen se sostuvo una larga polémica científica. Recientemente, se ha puesto en duda esta hipótesis; sin embargo, se tiene por cierto que las mencionadas lenguas se remiten a una lengua madre común, de la que, por supuesto, no se tienen pruebas documentales escritas[4].

La conquista de la India por los arios se realizó en tres etapas, cada una de las cuales duró siglos, y que están en relación con las tres zonas en que se suele dividir geográficamente la India: en el primer período, que más o menos alcanza hasta el año 1000 a.d.C, su zona de colonización se extendió al llamado Punjab («País de los cinco ríos»), alrededor del Indo en el noroeste de la India; en el segundo período, que también duró unos quinientos años, en medio de luchas constantes contra los habitantes nativos y entre las tribus arias mismas, la zona se extendió hacia el este, en el área del Ganges, hacia donde se desplazó entonces el centro de gravedad; en el tercer período, a partir más o menos del año 500 a.d.C., los arios y su cultura penetraron paulatinamente en la parte sur de la India, los altos de Dejan, si bien aquí se ha conservado hasta hoy mucho de la cultura de los nativos, los llamados drávidas, en especial un grupo de lenguas dravídicas.

El pensamiento de los indoarios solo constituye el contenido de la filosofía india antigua. Del mundo espiritual de los pueblos prearios no se conoce apenas nada.

I. LA EDAD VÉDICA

Resulta difícil clasificar la historia de la filosofía hindú en períodos claramente delimitados. Esto vale también para toda la demás historia hindú, y está relacionado con la idiosincrasia del espíritu hindú, que

---

[3] Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religiones*, Leipzig, 1906, Bd. I, 1, p. 439. V. también Durant, *Osten*, p. 439.

[4] Por ejemplo, por el lingüista ruso N. J. Marr (1864-1935).

siempre se ha orientado más hacia lo eterno que hacia lo temporal y su orden, desdeñando tomar muy en serio y fijar con precisión el decurso temporal en los detalles. Por ello no hubo en la India ninguna auténtica historiografía en el sentido nuestro, esto es, no se registraban las fechas exactas, tal y como hacían, por ejemplo, los antiguos egipcios. De modo que el pensamiento filosófico de los hindúes se asemeja a un mar; una vez que nos sumergimos en él, sólo con dificultad encontramos puntos de referencia. Para la mayoría de las obras de la filosofía hindú, apenas resulta posible dar con seguridad el siglo en el que se originaron. Y a diferencia de Occidente, donde todos los cortes y giros del desarrollo de la filosofía están definidos por personalidades históricas del pensamiento claramente perfiladas, en la India, los pensadores se retraen por completo detrás de sus obras y pensamientos, y a menudo se les conoce por el nombre, pero no por circunstancias de su vida o datos precisos de su biografía.

Sin embargo, resulta posible, en el estado actual de nuestros conocimientos —aún no se ha completado una investigación exhaustiva de la historia espiritual hindú, y ni siquiera se han traducido a lenguas europeas todas las obras filosóficas hindúes— acometer una división en varios períodos principales que sea plausible y suficiente para el propósito de nuestra introducción.

El primer período principal puede situarse hacia 1500-500 a.d.C., y se denomina Edad Védica, según todo el conjunto de escritos a los que debemos el conocimiento de esta época y que reciben el nombre colectivo el *Veda*, o, en plural, los Vedas.

No se trata de un libro, sino de toda una literatura escrita en épocas muy diversas por muchos individuos desconocidos cuyos escritos caen en lo esencial en la época mencionada; pero contienen un bagaje de pensamientos míticos y religiosos que son aun más antiguos. «Veda» significa saber religioso, teológico, lo cual, en la época más antigua, debe considerarse tanto como el saber que se considera digno de ser registrado. La extensión del Veda supera a la Biblia más de seis veces[5].

Se distinguen cuatro secciones diferentes del Veda, llamadas también, cada una, los vedas:

— *rigveda*: el veda de los versos, el saber de los himnos ditirámbicos;
— *Samaveda*: el veda de las canciones, el saber de los cantos;
— *Yayurveda*: el veda de las fórmulas sacrificiales;

[5] Deussen, *Geschichte* 1, 1, p. 65.

— *Atharvaveda*: el veda del *atharvan*, el saber de las fórmulas mágicas.

Los Vedas son los manuales de los antiguos sacerdotes hindúes, en los cuales éstos conservaban el material de himnos, sentencias, fórmulas, etc., que se precisaba para los sacrificios religiosos. Como en cada sacrificio actuaban cuatro sacerdotes, el llamado invocador, el cantor, el sacerdote ejecutante y el sumo sacerdote, hay cuatro vedas, uno para cada una de estas funciones sacerdotales.

Dentro de cada Veda se distinguen cuatro secciones:

— *Mantras*: himnos y fórmulas de oración;
— *Bramahnas*: instrucciones para la aplicación correcta de estas fórmulas en la oración, la invocación y el sacrificio;
— *Aranyakas*: «textos de la selva», textos para los colonos que vivían en la selva;
— *Upanisad*: «doctrinas secretas», que son las más relevantes en el aspecto filosófico.

Son posibles otras clasificaciones.

El creyente hindú le otorga validez canónica a estos escritos, es decir, se consideran verdades intocables basadas en una revelación divina.

El primer período principal de la filosofía hindú, que recibe del Veda su nombre, se divide, según las diferentes épocas en que surgieron las partes de éste, en tres secciones:

1. La edad védica antigua o edad hímnica, hacia el 1500-1000 a.d.C.
2. La edad de la mística sacrificial, hacia el 100-750 a.d.C.
3. La edad de las Upanisads, hacia el 750-500 a.d.C.

1. Cultura y religión de la edad hímnica

Para comprender los desarrollos posteriores resulta indispensable tener una cierta idea del trasfondo histórico de este período de la vida aria, el más antiguo que se conoce. Los himnos del *Rigveda*, que constituyen la parte más antigua de los vedas y uno de los monumentos lite-

[4] Deussen, I, 1, p. 65; Durant, *Osten*, p. 450.

rarios más antiguos de la humanidad, transmiten una imagen muy gráfica de la vida y las ideas religiosas de los indoarios en esta época, en la cual su expansión sólo comprendía el área noroccidental de la India[7]. Eran por entonces un pueblo guerrero de campesinos y, sobre todo, ganaderos, sin ciudades aún, ni conocimientos de navegación. Ya existen oficios sencillos, como el de herrero, alfarero, carpintero o tejedor. Sus representaciones religiosas se caracterizan por no haber efectuado aun la distinción, obvia para nuestro pensamiento de hoy, entre lo animado y lo inanimado, entre las personas y las cosas, entre lo espiritual y lo material[8]. Los dioses más antiguos son fuerzas y elementos de la naturaleza. Al igual que en otros pueblos, el cielo, la tierra, el fuego, la luz, el viento o el agua son pensados como personas, que, de modo semejante a los hombres, viven, hablan, actúan y sufren un destino. El Rigveda contiene himnos, alabanzas a estos dioses, por ejemplo, himnos acerca de Agni, dios del fuego, Indra, que tiene el poder sobre el trueno y el relámpago, Vishnu, dios del sol, así como oraciones a estos dioses por la multiplicación de los rebaños, buenas cosechas y una larga vida.

Un primer germen de pensamiento filosófico se manifiesta en el hecho de que se plantea la pregunta: ¿Se halla oculto en la *multiplicidad* de los dioses *un* fundamento último del mundo? ¿Se ha originado todo el mundo a partir de un fundamento originario? Este primer albor ear del pensamiento de la unidad, que más tarde se convertiría en el gran tema dominante de la filosofía hindú, estaba ya entonces, en este tiempo temprano.

Esta búsqueda de un fundamento originario, de un fundamento último que sostiene el mundo y del cual éste se ha originado, se expresa magníficamente en un himno de la creación del Rigveda, cuya traducción libre de Paul Deussen es como sigue:

No era entonces el No-Ser, ni el Ser,
ni el aire en el espacio, ni el cielo encima
¿Quién cubría el mundo, quién lo encerraba?
¿Dónde estaba el profundo abismo, y dónde el mar?

No era la muerte entonces, ni la inmortalidad,
no era la noche, ni el día, manifiesto.
Sin viento, en lo originario, alentaba
lo Uno, y no era nada además de él.

---

[7] En este punto y en lo siguiente, cf. Deussen, *Geschichte*, I, 1, pp.72 ss.

[8] Helmut von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stuttgart, 1949, p. 25.

De tinieblas estaba cubierto el mundo entero
un océano sin luz, perdido en la noche;
y entonces, lo que se ocultaba bajo la cáscara
se hizo lo *uno*, nacido por la fuerza del dolor ardiente.

De éste emergió, naciendo primero
como la semilla del conocimiento, el amor;
el enraizamiento de la existencia encontraron en el No ser,
investigando, los sabios, al impulso del corazón.

Al colocar de través su cuerda de medida,
¿qué había debajo, y qué arriba?
sembradores eran, fuerzas que se excitaban,
poniénsose a sí mismas por abajo, la tensión por arriba.

Pero ¿quién ha conseguido investigar hasta el final?,
¿quién ha sentido de dónde procede la creación?
¡Los dioses han surgido más acá de ella!
¿Quién dice, pues, de dónde ha llegado?
Él, el que ha producido la creación,
el que la mira en la más alta luz del día,
el que la ha hecho, o no la ha hecho,
¿lo sabe él, o tampoco lo sabe?[9].

Emparejado con una profunda búsqueda del fundamento originario del mundo, vemos también, al final de este poema, una duda radical acerca de la obra, que nos indica el final de la edad hímnica, la duda sobre los dioses. Los dioses están «más acá de la creación», clama el poeta, es decir, también ellos han sido creados. Tenemos ya ante nosotros el comienzo de la decadencia de la religión védica antigua o, mejor dicho, una transformación decisiva.

La duda y la insatisfacción frente a los dioses llegan a expresarse poéticamente con abierto sarcasmo. Así, se dice:

Alaba bellamente al Indra por la apuesta
de si es verdadero, *¡si es que él es verdadero!*
Pues ya dice éste y aquél: «Indra no existe!»
¿Quién lo ha visto jamás? ¿Quién hay que le alabe?[10].

Con la decadencia de la fe en los antiguos dioses védicos, reconocible en este ejemplo y en muchos otros pasajes aún más acerbos, y con la aparición del pensamiento de la unidad del todo, el tiempo estaba

[9] Rigveda. Según la traducción de Deussen, *Geschichte*, I, 1, pp.126-127. [La traducción española que ofrecemos lo es del alemán. *(N. del T.)*]

[10] Rigveda. Según la traducción de Deussen, *Geschichte*, I, 1, p. 97.

maduro para el paso siguiente del espíritu indio, con el cual alcanzará ya un singular apogeo.

2. La edad de la mística sacrificial. El surgimiento del sistema de castas

La época en que los indoarios extienden su dominio hacia el este, hasta el delta del Ganges, formando allí una capa dominante sobre una población de otra raza, es significativa porque en ella se constituyeron aquellas instituciones sociales que, desde entonces, han sido lo más característico de toda la vida hindú y que hasta el siglo xx han dado su sello a la India hindú (a diferencia de la parte que posteriormente fue musulmana y que actualmente forma estados independientes en Pakistán y Bangladesh): el *sistema de castas*, y la posición preferencial del estamento sacerdotal, los *brahmanes*.

El motivo para la constitución de las castas fue la necesidad de separar estrictamente la capa de los señores y conquistadores, inferior en número a la población nativa, si es que quería conservarse pura y no acabar extinguiéndose al mezclarse con ésta. Surgió así, primero, la separación de los aryas y los sudras, como se llamaba a los pueblos sometidos, probablemente por el nombre de una de sus tribus; o, más exactamente, no surgió, sino que la separación ya existente se convirtió, a causa de la formación de las castas, en una división permanente e insuperable.

A esta clasificación por razas —la antigua palabra hindú para casta, *varna*, significa color; la palabra «casta» es de origen portugués— le siguió después entre los arios una partición posterior en tres castas principales.

— los brahmanes o sacerdotes;
— los *ksatriyas* o príncipes, reyes y guerreros (comparables, más o menos, a nuestra nobleza medieval);
— los *vaisyas* o libres (comerciantes, etc.).

Por debajo de éstos estaban los sudras, más abajo los parias o descastados, tribus nativas no conversas, prisioneros de guerra y esclavos; de entre ellos surgieron los llamados intocables[11], que siguen presentando uno de los más difíciles problemas sociales de la India, y que

[11] Durant, *Oster*, p. 442.

intervinieron especialmente en favor de Mahatma Gandhi durante su lucha.

La división inicial en castas dio lugar con el tiempo a una subdivisión cada vez mayor en numerosas subcastas hereditarias y que vivían cada una para sí, estrictamente separada de las demás.

Sólo la técnica europea, con el ferrocarril y el trabajo en las fábricas, ha sacudido este sistema.

Para el desarrollo de la vida espiritual, que es la que aquí nos interesa, fue de especial importancia la posición de primacía de la casta sacerdotal de los brahmanes, que por entonces se fue constituyendo y consolidando. En la edad védica antigua, la casta guerrera de los ksatriyas poseía aún la posición dirigente en la sociedad. Con la paulatina transición de guerreros conquistadores a un orden social pacífico, fijamente instituido, basado en la agricultura y el artesanado, adquirió un significado creciente a los ojos del pueblo la posibilidad, inherente a la oración y el sacrificio, de influir en los poderes sobrenaturales. Pues de la voluntad de los dioses dependía —tal era la creencia— la prosperidad de las cosechas, y con ellas el bienestar del pueblo. Pero sólo los brahmanes poseían el saber para manejarse correctamente en el trato con los poderes divinos, y lo custodiaban cuidadosamente, rodeándolo de secreto, propagando y apoyando hábilmente la idea de que la más mínima desviación del ritual correcto frustraría el éxito, y en lugar de bendiciones podría traer graves daños. Se añadía a esto que este saber sacerdotal sobre antiguas fórmulas y ritos del servicio divino, dado el creciente alejamiento temporal y espacial de su origen, había alcanzado un cierto carácter incomprensible y un aura misteriosa. Aparte de los brahmanes no había ningún otro poder espiritual, convirtiéndose entonces ellos en medios indispensables para todos los actos importantes de la vida privada y pública. En la guerra como al firmar la paz, en la proclamación de los reyes, en el nacimiento, las bodas o en la muerte, la bendición y la desgracia dependían de que se ofreciera adecuadamente el sacrificio, cosa que ellos dominaban. A la vez, poseían el monopolio de toda la educación superior, que estaba completamente en sus manos.

La posición de los brahmanes se diferencia completamente de relaciones europeas análogas, por ejemplo del dominio de la Iglesia católica en nuestra Edad Media, ya que ellos nunca tuvieron ni aspiraron a tener un poder mundano, y nunca formaron una organización cerrada, al modo de una iglesia, con una cabeza espiritual suprema. Eran y siguen siendo un estamento de individuos libres y de iguales derechos.

Puesto que el brahmán podía provocar o frustrar a voluntad el éxito del sacrificio con sólo una imperceptible modificación, reconocible sólo

para el iniciado, resulta comprensible que todos los que se acercaban al sacerdote para cumplir cualquier asunto intentaran asegurarse su benevolencia ofreciéndole honores, ricos presentes y agasajos, lo cual a su vez aumentaba el poder de los brahmanes. Conforme a esto, los escritos procedentes de esta época, los llamados textos brahmánicos, se refieren principal, y casi exclusivamente, a este saber sacerdotal custodiado sobre los sacrificios y el ceremonial. Por ello, como fuentes filosóficas, son aplicables sólo indirectamente. En todo caso, pueden obtenerse ciertas conclusiones *a posteriori* sobre cómo se iban transformando las ideas religiosas y filosóficas: que en la India constituyen siempre una unidad. Nos limitaremos aquí a observar que los dos conceptos que constituyen los ejes de todo el pensamiento hindú posterior se formaron paulatinamente en ese tiempo y pasaron a ocupar el primer plano del interés filosófico: brahmán y atmán. Trataremos de ellos en el siguiente apartado.

3. La era de las Upanisads

A la larga, las colecciones de fórmulas sacerdotales y los comentarios de los brahmanes, que dejaban ver una cierta esclerotización y un carácter externo, no podían satisfacer al indagante espíritu hindú. Los visionarios y ascetas de los bosques del norte siguieron buscando e investigando, y crearon las incomparables Upanisads, de los que Schopenhauer decía que: «Son la lectura más gratificante y sublime que en el mundo es posible. Ellas han sido el solaz de mi vida y lo serán de mi muerte»[12].

Tampoco las Upanisads son un sistema cerrado, sino pensamientos y doctrinas de muchos hombres. Hay en total más de 100 Upanisads, y su importancia es variable.

La palabra Upanisad se deriva de *upa*, cerca, y *sad*, estar sentado; significa entonces la doctrina para aquellos que «están sentados cerca [del maestro]», esto es, doctrinas secretas, destinadas sólo para iniciados[13].

Ha de hacerse notar aquí que, realmente, todo el pensamiento filosófico hindú posee un carácter esotérico, es decir, destinado exclusivamente a un pequeño círculo de iniciados. Son innumerables los lugares

---

[12] Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, sechster Band, *Parerga y paralipomena*, Brockhaus, Leipzig, 1892, p. 427.

[13] Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, Leipzig, 1901, p. 243.

en que se da la indicación de no transmitir el pensamiento en cuestión nada más que al discípulo próximo y amado.

Los autores de las Upanisads también son, por lo general, desconocidos. De entre ellos se destacan una mujer llamada Gargi y el gran Yagnavalka, una figura mítica, de la que hay que suponer que ha vivido realmente, si bien no todas las doctrinas que se le atribuyen en las Upanisads deben de proceder de él.

De acuerdo con la leyenda, Yagnavvalka llevó la vida de un acaudalado padre de familia brahmánico, y tenía dos mujeres, Maitreyi y Katyayana. Cuando quiso abandonarlas a ambas para meditar en soledad y buscar la verdad, Maitreyi le rogó que la llevara consigo.

> «Maitreyi» —dijo Yagnavalka—, mira, estoy a punto de emigrar de este estado. Ahora quiero disponer un arreglo definitivo para ti y para Katyayana.»
>
> Entonces dijo Maitreyi: «Mi señor, si toda la tierra, con todas sus riquezas, fuera mía, ¿sería yo inmortal por ello?»
>
> «No, no —dijo Yagnavalka—, no hay ninguna esperanza de alcanzar la inmortalidad por medio de la riqueza.»
>
> Entonces dijo Maitreyi: «¿Qué hago yo con lo que no me puede hacer inmortal? Lo que sepas, señor, explicámelo»[14].

En la India, en aquel tiempo, la mujer tomaba parte en la búsqueda de la verdad y en la vida filosófica.

El tono dominante de las Upanisads es totalmente pesimista, mostrando en esto un fuerte contraste con la disposición que encontramos en los himnos de la época védica antigua, totalmente volcada hacia el más acá. De un rey se cuenta que abandonó su reino y se fue a la selva para desentrañar el enigma de la existencia: tras largo tiempo, se le acercó un sabio, a quien el rey pidió que le participara algo de su saber. Después de resistirse largo rato, el sabio habló:

> ¡Oh, honorable! En este cuerpo hediondo, sin médula, compuesto de huesos, piel y anhelos, tuétanos, carne, semen, sangre, humores, lágrimas, legañas, inmundicias, orina, bilis y flema, ¡Cómo puede disfrutarse de ninguna alegría!
>
> En este cuerpo atacado de pasión, ira y deseo, locura, temor, cobardía, envidia, separación de lo que se ama y ataduras a lo no amado, hambre, sed, vejez, muerte, enfermedades y cosas similares, ¿Cómo puede disfrutarse de ninguna alegría? Y también vemos que todo este mundo es caduco como los tábanos, las moscas y cualquier insecto, estas hierbas y los árboles, que nacen para luego volver a hundirse...

---

[14] Paul Deussen, *60 Upanisads des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt*, Leipzig, 1897, p. 481. [Traducción al español del alemán. *(N. del T.)*]

> Pero aún hay más: los grandes mares que se secan, las montañas que se desmoronan, la estrella polar vacilando, las sogas que se rompen, la tierra hundiéndose... Cuando el curso del mundo ocurre de esa manera... ¡Cómo es posible disfrutar de ninguna alegría! Y, sin embargo, incluso quien está harto del mundo, quiere volver a él una y otra vez»[15].

La valoración de la existencia como padecer que se muestra aquí es un motivo fundamental del pensamiento hindú que ya no desaparecerá en adelante. Tan sólo es posible conjeturar cómo se llegó a esta transformación radical en la actitud del indoario frente a la existencia, en comparación con la positiva disposición vitalista de los comienzos. Puede ser que la influencia del enervante clima tropical haya desempeñado un gran papel en esto. Se puede observar también, una y otra vez, tanto en la vida del individuo como en la evolución de pueblos y culturas enteras, un proceso por el que, tras la inicial y juvenil entrega a la existencia y sus alegrías, el ser humano, vuelto ya maduro, tiende a mirar cada vez más la caducidad y el dudoso valor de todo lo terreno. Y, por fin, todo lo elevado, y en especial el pensamiento filosófico, sólo comienza realmente en el momento en que la duda y un estado de insatisfacción se adueñan del que piensa, dándole ocasión para no tomar de modo ingenuo la totalidad del mundo empírico inmediatamente dado simplemente como algo dado, sino buscar por detrás y más allá de ello otro mundo y la verdad auténtica. En definitiva, la orientación «mística» que toma ahora el espíritu hindú, debido a su concentración hacia el interior de las fuerzas del alma y el pensamiento, llevará a una cierta desvalorización de todo lo sensible-exterior.

De entre los pensamientos más significativos de las Upanisads, hay dos que atraviesan todos los demás: la doctrina de atmán y brahmán, y el pensamiento de la transmigración de las almas y la redención.

a) *Atmán y brahmán*

Estas dos nociones, formadas previamente en un tiempo más antiguo, alcanzan con las Upanisads un significado que domina todo lo demás. Es posible que los pensamientos asociados a ellas se constituyeran y transmitieran inicialmente entre los guerreros ksatriya, y no entre los sacerdotes brahmanes, y que sólo después estos últimos los asumieran.

---

[15] Ib., p. 316.

Brahmán, que originalmente significa «plegaria», «discurso mágico», después «saber sagrado», acabó convirtiéndose, durante un prolongado período de desarrollo, pasando por muchas etapas intermedias, en un concepto general, un principio universal creador del mundo, el gran alma del mundo, que descansa en sí misma, de la cual ha salido todo y sobre la que todo se descansa. Así, en un texto más antiguo se dice:

> Al comienzo era verdaderamente este mundo brahmán. El mismo creó los dioses. Después de que creara los dioses, los puso sobre estos mundos [...][17].

O bien:

> ¡El brahmán era la madera y el árbol
> a partir de la cual se forjaron tierra y cielo!
> ¡Oh, sabios, a vosotros, los que buscáis en el espíritu, os anuncio:
> en brahmán se apoya él y sostiene todo el universo![18].

¿Cómo pudo una palabra que al principio significaba «plegaria» convertirse en un principio tan general como éste? (El que estudie la historia de las lenguas, se encontrará sin duda infinidad de ejemplos aún más asombrosos de cambio semántico en las palabras.) Si se ve que la esencia de la plegaria consiste en que la voluntad individual del que reza se disuelve por el rezo en algo divino supraindividual y omniabarcante, se tiene ya el puente por el cual los pensadores hindúes pudieron llegar a desplazar el acento hacia su doctrina de que «el brahmán es el origen de todas las cosas».

También el concepto de *atmán* experimentó una larga evolución y transformaciones. Originalmente, es probable que significara «aliento», «vaho», y llegó a tener el contenido de «esencia», «el yo propio», «sí mismo» en el sentido de «lo mismo en oposición a lo que no es lo mismo»[19]. *Atmán* es, pues, el núcleo más íntimo de nuestra identidad, aquello que encontramos cuando, del hombre como fenómeno, eliminamos con el pensamiento primero su envoltura corporal, y luego quitamos de la identidad que resta a modo de hálito (lo que llamaríamos la psique) todo lo que tenga de querer, pensar, sentir o desear. Llegamos entonces a eso más íntimo e inconcebible de nuestro ser para

---

[17] Deussen, *Gesch*, I, 1, pp. 241 y 247.
[18] Catapatha-brahmanam. Deussen, *Gesch*, I, 1, p. 259.
[19] Ib., I, 1, p. 262.
[20] Ib., I, 1, p. 286.

lo que no tenemos otra palabra que «yo», «sí mismo» o «alma», términos que sólo por aproximación reproducen el contenido de *atman.*

El paso decisivo que se dio en las Upanisads más allá de este desarrollo conceptual, ya realizado en parte anteriormente, consistió, entonces, en reconocer que *brahmán* y *atmán* son *una* sola cosa, en la equiparación brahmán = atmán.

Con ello hay absolutamente sólo una entidad verdadera en el mundo, la cual, considerada en el todo del universo, el brahmán, conocido en los seres individuales, se llama atmán. El todo del universo es brahmán, pero bramán es el atmán en nosotros[20]. Estamos aquí ante los fundamentos de la intuición religiosa indoaria, que está en una marcada contradicción con las religiones de origen semítico como el islam o el judaísmo antiguo: mientras que en éstas Dios aparece como el señor y el hombre como su siervo y vasallo, el hindú acentúa la identidad esencial de ambos[21].

Si el acceso a la esencia del mundo se halla profundamente ínsita en nuestro interior, y sólo puede desvelarse sumergiéndose en éste, el conocimiento de la realidad exterior no puede tener ningún valor para el sabio. El mundo de las cosas en el tiempo y en el espacio no es el ser auténtico, no es *atmán*, sino una quimera, un velo, una ilusión, es maya, como dice la expresión hindú. El conocimiento de ese mundo no es un saber verdadero, sino aparente. Sobre todo la multiplicidad de los fenómenos es sólo maya. En verdad, hay sólo una cosa.

> Debéis notar en el espíritu,
> la multiplicidad no es de ningún modo[22].

Con ello, dejaba de haber un motivo para la formación una ciencia empírica en sentido europeo.

Es preciso conocer el *atmán*, y en él se reconocerá todo el universo. Así, Yagnavalka, hablando con su mujer Maitreyi, a quien ya hemos mencionado, y que le había rogado le transmitiera sus enseñanzas, le decía:

> El sí mismo, verdaderamente, debe comprenderse, debe meditarse, ¡oh!, Maitreyi; ¡quien haya visto, oído, comprendido y reconocido el sí mismo, lo habrá sabido todo de este mundo![23].

---

[20] Ib., I, 1, p. 36.
[21] Ib., I, 1, pp. 90-91.
[22] Upanisad Brihadarunyaka. Deussen, *Geschich.* I, 2, p. 209.
[23] Ib., p. 208.

Este profundo pensamiento precisa todavía alguna discusión. Se supone que no puede ser concebido por un comprender intelectual. Recuérdese que los upanishads aparecieron como una doctrina secreta.

> No se llega al *atmán* por el estudio; tampoco por el genio o el conocimiento de muchos libros [...]. El brahmán debe renunciar a aprender y llegar a ser como un niño [...]. No debe buscar muchas palabras, pues eso sólo fatiga la lengua[24].

La verdad no es accesible al intelecto, no puede expresarse con palabras, ni tampoco todos pueden tener acceso a ella. E incluso el elegido sólo puede penetrar en ella por un largo camino. Ayuno, calma, silencio, el más estricto recogimiento y autodisciplina, retirando completamente la atención y la voluntad del mundo exterior; tales son las condiciones previas que capacitan al espíritu para, a través de todos los velos engañosos del maya, llegar al núcleo del sí mismo, al *atmán*. El desasimiento de sí y la renuncia al éxito externo y el placer de los sentidos, la imposición consciente de tormentos y penas, en una palabra, la áscesis, tuvo en la India un papel como casi en ningún otro pueblo.

El conocimiento, finalmente, sólo llegaba a alcanzarse en el curso de toda una vida humana. El que aspiraba a él tenía que recorrer cuatro etapas, cada una de veinte años, para llegar por fin a él.

Empezaba, como aprendiz brahmancarin, con el estudio de los Vedas, bajo la dirección de un profesor que él mismo había elegido y en cuya casa vivía. Veneración, diligencia y fidelidad eran allí sus obligaciones. Como la enseñanza transcurría oralmente y el discípulo tenía que aprender literalmente de memoria los textos sagrados —durante siglos, éstos se transmitieron exclusivamente de este modo—, la diligencia no podía desempeñar un papel menor.

Como grihasta —padre de familia—, llevaba la vida de un hombre maduro, fundaba una familia, engendraba y educaba a sus hijos e hijas, cumpliendo con sus obligaciones como miembro de la sociedad. En el tercer estadio, después de que sus hijos habían crecido, se retiraba, a menudo en compañía de su mujer, a la soledad del bosque, y comenzaba como vanaprastha a apartarse del mundo para dirigirse a lo eterno.

Por último, a la vejez, podía renunciar a toda propiedad, abandonar a su mujer, y luego, con completa abnegación, como mendigo piadoso y errante, sannyasi (literalmente, «el que ha abandonado» el mundo) procurar alcanzar esa medida de espiritualización y sabiduría que le permitiera finalmente disolverse en el brahmán divino.

---

[24] Upanisad de Katha. Durant, *Osten*,. p. 454.

Este nivel supremo le estaba reservado únicamente a la casta de los brahmanes. Las castas inferiores se solían quedar en el nivel del padre de familia.

Debemos considerar este orden de vida en cuatro etapas de los brahmanes como un grandioso intento de armonizar los requisitos de la vida social y práctica con las tendencias, muy fuertes en la India, al apartamiento del mundo y su negación, al ascetismo, las cuales, de adquirir demasiada importancia, podían llegar a poner en peligro la existencia de la sociedad. Sin duda alguna, hay una profunda sabiduría en no permitir la entrega total del individuo a lo trascendente hasta la senectud, tras haber cumplido sus deberes como ciudadano y padre de familia. Y a la inversa, al comenzar el apartamiento del lo mundano en la vejez, se conseguía que los asuntos de la vida práctica y pública quedaran en manos de hombres que estaban en el apogeo de su madurez biológica. ¡No es bueno para un pueblo ser gobernado por viejos carcamales!

b) *Transmigración de las almas y redención*

Pasamos al segundo punto de los Upanishads, estrechamente relacionado con lo dicho anteriormente, la doctrina de la transmigración de las almas y la redención, la cual ha determinado y moldeado las representaciones religiosas y filosóficas del pueblo hindú hasta hoy en una medida que apenas es posible exagerar.

¿Qué es del hombre después de su muerte?

> Entonces, el saber y las obras le toman de la mano, y también su experiencia anterior. Igual que un gusano, después de haber llegado a la punta de la hoja, se pasa al otro lado y empieza a avanzar por él, así el alma también, tras haberse sacudido la carne y haberse desprendido del no-saber, empieza de nuevo desde un comienzo diferente. Igual que el orfebre toma de una obra la materia para forjar de ella una nueva forma distinta, más bella, así también esta alma, tras haberse sacudido el cuerpo y el no-saber, se crea una nueva figura distinta y más bella, ya sea el padre... o los dioses... u otro ser... Según que uno esté hecho de esto o de aquello, según actúe, según él peregrine, así nacerá: quien hizo el bien, nace como bueno, quien hizo el mal, nace como malo, santo se hace por obras santas, malo por lo malo.

Éste es el pensamiento de la transmigración de las almas, tal como lo formuló el célebre Yagnavayalka[25].

---

[25] Upanisad Brihadaranyaka. Deussen, *Gesch*, I, 2, p. 297.

Pero la perspectiva de volver a nacer una y otra vez en uno u otro nivel según se haya acreditado uno en la vida actual no podía resultar muy seductora para aquel cuya mirada había penetrado el carácter de sufrimiento de toda existencia. A consecuencia de ello, el afán no se dirigía tanto a conseguir un futuro nacimiento en un nivel superior llevando una vida buena como a sustraerse por completo al círculo e intercambio de morir y volver a nacer. Éste es el sentido del concepto hindú de redención (*moksa*).

Dado que son las obras (*karma*) las que forman el vínculo con la nueva existencia y la determinan, el apartamiento de la acción, el desprendimiento de sí mismo, la superación de la voluntad de vivir —áscesis— son una condición previa para la redención. Por supuesto que esto sólo no es suficiente. Debe haber además saber, conocimiento: sólo quien conozca lo que es imperecedero participará de la redención[26]. Y el saber no es otra cosa que ser una sola cosa con el atmán. De él se dice:

> Él es mi alma, a él, de aquí, en esta alma me disolveré cuando muera[27].

Pero si atman es nosotros mismos, no necesita entonces que vayamos a él, sino sólo este conocimiento.

> Quien ha conocido: *aham brahma asmi* —yo soy brahman—, no *es* redimido, sino que *está ya* redimido; comprende la ilusión de lo múltiple[28].

Así dice Yagnavalka:

> Aquel que sea sin deseo, que esté libre de deseo, de deseo silencioso, incluso de su propio deseo; los espíritus de su vida no se desvanecen; sino que es brahmán, en el brahmán se disuelve[29].

El saber es el poder redentor. Claro está que, de este modo, no se conserva la existencia individual, tan cara a nosotros, los europeos, que la tenemos por inmortal, sino que se hunde en el gran alma del mundo.

> Igual que desaparecen las corrientes que fluyen en el mar, perdiendo su nombre y su forma, así un hombre sabio, libre del nombre y la figura, se adentra en la sabiduría divina que está por encima de todo[30].

---

[26] Glasenapp, p. 47.
[27] Catapatha-brahmanam. Deussen, *Gesch*, I, 2, p. 366.
[28] *Deussen, Gesch*, I, 2, pp. 365-366.
[29] Upanisad Brihm. Deussen, *Gesch*, I, 2, p. 366.
[30] Upanisad Mundaka. Durant, *Osten*, p. 457.

c) *El significado del pensamiento de las Upanisads*

Si volvemos a mirar, para acabar este apartado, la imagen de la filosofía de las Upanisads que hemos bosquejado, necesariamente sólo a grandes rasgos, vemos entonces un pensamiento alzarse de modo luminoso por encima de todo lo secundario: la identidad de Dios y el alma. De este pensamiento dice Paul *Deussen*:

> Una cosa podemos predecir con seguridad; sean cuales sean los nuevos caminos, aun no presentidos, que tome la filosofía de los tiempos venideros, esto permacene seguro para cualquier futuro, y jamás será posible separarse de ello: si ha de ser posible la solución del gran enigma con que la naturaleza de las cosas se presenta al filósofo, tanto más claramente cuanto más conocemos de ella, la clave para su solución sólo puede estar en el único sitio donde el secreto de la naturaleza se abre para nosotros, esto es, en nuestro propio interior[11].

Semejante concepción no queda tan lejos del pensar occidental como pudiera parecer a primera vista, como lo muestra un verso de *Goethe*:

> ¡Un falso rastro seguís
> no penséis que bromeamos!
> ¿No está el núcleo de la naturaleza
> en el corazón del hombre?

II. LOS SISTEMAS NO ORTODOXOS DE LA FILOSOFÍA HINDÚ

El segundo período principal de la filosofía hindú, en el que entramos a continuación, encuentra una delimitación muy variable en las obras de los especialistas. Mientras que existe unanimidad en que a partir del año 500 a.d.C. —por cierto que no sólo en la India— comienza un período de un carácter fundamentalmente diferente, las hipótesis de cuándo acaba varían mucho. Mientras que en el siglo XIX se trataba todo el período desde el 500 a.d.C. hasta nuestros días como el «período posvédico»[12], la investigación actual, conociendo cuántos otros desarrollos y transformaciones han tenido lugar en este largo tiempo, hace más subdivisiones. Actualmente, el período desde el 500

[11] Deussen, *Gesch.*, I, 2, p. 37.
[12] Según Deussen.

a.d.C. hasta el 1000 d.C. se denomina «clásico», y la época posterior, hasta el presente, período «postclásico»[33].

La imagen, completamente diferente, que ofrece la época que comienza hacia el 500 a.C. se caracteriza por los siguientes rasgos:

1. La época védica, hasta las Upanisads, tiene un tono fundamental relativamente unitario. En cualquier caso, la religión brahmánica constituye el trasfondo de cualquier pensar filosófico. Ciertamente, pueden encontrarse no pocas manifestaciones críticas sobre éste en la literatura védica. Pero, en general, los sacerdotes habían sabido reprimir las dudas y críticas, o articular con más o menos éxito las opiniones disidentes en el amplio marco de su sistema. Mas, luego, las voces críticas o de duda acabaron por hacerse tan numerosas y de tal gravedad, por encontrar un eco tan grande, que ya no podían ser reprimidas. Estas voces se manifestaban, bien de un modo puramente negativo, como rechazo, duda o burla, o bien llevaban a sistemas de pensamiento propios con rasgos fundamentales escépticos y, sobre todo, materialistas. Por otro lado, además, con *Mahavira y Buda* entraron en escena nuevos fundadores de religiones que, a partir de entonces, llevarían una vida autónoma junto a la religión brahmánica, produciendo sus propios sistemas filosóficos; de tal modo que toda la historia espiritual posterior de la India no se hallará más bajo el signo de una sola religión, sino de varias.
2. A diferencia de los autores de los himnos védicos y las Upanisads, en parte completamente anónimos, en parte ocultos por una oscuridad legendaria, nos encontramos ahora con personalidades del pensamiento históricamente asequibles y claramente definidas.
3. La filosofía pierde su carácter de doctrina secreta. Los nuevos maestros se dirigen a las capas más amplias, especialmente también a las castas inferiores, hasta entonces excluidas del saber superior.
4. En relación con este giro, dejan de servirse de una lengua muerta de los sabios, y utilizan la lengua hablada, esto es, las lenguas del pueblo.

Todos los sistemas de pensamiento que niegan la autoridad de los vedas y no reconocen a estos como la única revelación divina, se denominan conjuntamente sistemas *no ortodoxos*. Frente a ellos están los sistemas ortodoxos, a los que se considera compatibles con la doctrina de los vedas. Los trataremos en el apartado III de este capítulo. Existe

---

[33] Según Glassenapp.

un gran número de sistemas no-ortodoxos. Tres de ellos sobresalen entre los demás por su importancia. Serán los únicos que consideremos en lo que sigue: la filosofía materialista de los Charvakas y las dos nuevas religiones del jainismo y el budismo. Puesto que, de entre estos, es el budismo el que supera ampliamente a los otros por su importancia y extensión, lo presentaremos con más detalle.

1. El materialismo de los charvakas

Es incierto si el nombre «charvaka» procede de algún fundador de esta orientación que se llamara así, o si tiene algún otro origen[34]. Bajo esta denominación se comprende una escuela de pensadores que no sólo atacan la religión brahmánica, sino la religión simple y llanamente, y cultivan un materialismo extremo; es decir, parten de la concepción de que la materia es lo único que existe y que todos los procesos espirituales pueden reducirse a lo material.

Se burlan de la religión y de los sacerdotes, rechazando como absurdo metafísico toda especulación filósofica o religiosa que apunte más allá de lo materialmente dado.

No se han conservado exposiciones completas propias de los maestros del charvaka por parte de sus partidarios. No obstante, se puede conocer con bastante claridad sus opiniones gracias las numerosas citas de otras obras.

Así, de *Brihaspati*, el representante más famoso de esta corriente, se ha transmitido la siguiente manifestación:

> Los sacrificios hechos a los antepasados
> no son más que una fuente de ingresos para nuestros brahmanes.
> Ellos se inventaron los tres Vedas,
> rastreros nocturnos son, canallas, bufones [...][35].

La doctrina del atmán es considerada un mero engaño. No existe el alma, sólo la materia en la forma de los cuatro elementos. Si resulta todo el contraste entre el rechazo de la metafísica y todo el pensamiento hindú anterior, igual de brusca es la desviación de la Ética por parte de estos negadores de todo lo pasado; mejor dicho: carecen por completo de ética, niegan que haya un orden moral del mundo y contemplan el placer de los sentidos como el único y supremo fin del ser

---

[34] Glasenapp, p. 128.
[35] Deussen, *Gesch*, I, 3, p.165.

humano. En otro texto célebre, un escéptico y materialista de éstos se dirige a un príncipe con las palabras siguientes:

> ¿Por qué dejas, oh, Rama, que ociosos mandamientos opriman tu corazón? ¡Si son mandamientos para engañar a los tontos y los bobos!
>
> Lástima me dan los pobres locos que siguen supuestos deberes:
> Sacrifican el dulce placer, hasta que se les escurre su vida estéril.
>
> ¡En vano ofrecen a los dioses y a sus padres sus sacrificios! ¡Banquetes desperdiciados! Ningún Dios y ningún padre come jamás el manjar sacrificado. Si uno se ceba, ¿qué aprovecha ello a los otros?
>
> ¿De qué sirve a los padres el manjar entregado a los brahmanes? Los taimados sacerdotes invendaron las ofrendas, y dicen egoístamente: «Entrega tu fortuna, haz tu penitencia, y reza, deja marchar tu bien terrenal.»
>
> No hay un más allá, oh, Rama, vanas son la espera y la fe; goza aquí de tu vida, desdeña las miserables ilusiones[16].

Y algo más directamente dice el llamado Brihaspati:

> ¡Saborea la manteca y endéudate,
> vive alegre el breve plazo
> de vida
> que te ha sido dado,
> aun te llegará la muerte,
> y ya nunca volverás![17].

También en la valoración del sufrimiento difieren los charvakas decisivamente de todos los sistemas hindúes anteriores, como, por lo demás, de todos los posteriores. Se considera estúpido a quien quiera renunciar al placer porque este vaya a la par y esté entretejido con el dolor:

> Que haya que renunciar al placer
> que llega a los mortales al contacto
> con las cosas sensibles, por que está mezclado con dolor,
> sólo un loco podría tener semejantes reparos.
> ¿Quién, que conozca sus ventajas,
> desdeñará el arroz de blanco grano
> sólo porque tiene cáscara?[18].

La doctrina de los charvakas encontró muchos seguidores, lo que no es de extrañar, desde luego. Muchos oyentes seguían sus lecciones y debates, y se construían grandes salas para alojarlos[19].

---

[16] Ramayana, según Durant, *Osten*, p. 459.
[17] Ver nota 35.
[18] Deussen, *Gesch.*, I, 2, p. 195.
[19] Durant, *Osten*, p. 459.

Sin embargo, dada la orientación espiritual del pueblo hindú, completamente distinta, estas doctrinas no podían sostenerse durante mucho tiempo. Con su devastadora crítica de la religión brahmánica crearon tan sólo el espacio libre sobre el que crecerían y se extenderían enseguida nuevas religiones. Pero estas nuevas religiones no serían ya conducidas por brahmanes, sino que iban a ser fundadas por miembros de la casta guerrera. Se dirigían a todas las castas y estratos, conteniendo en su pensamiento fundamental algunas ideas afines al escepticismo de los negadores.

2. Mahavira y el jainismo

El fundador del jainismo, conocido por el sobrenombre de Mahavira, «gran héroe», nació, según la tradición, en el año 599 a.C. —otras opiniones dicen que en 549 a.C.—, hijo de una familia rica y distinguida. Sus padres pertenecían a una secta que consideraba el volver a nacer después de la muerte como una maldición, y que no sólo permitía el suicidio, sino que lo tenía por una cosa meritoria. En consecuencia, pusieron fin a su vida dejando voluntariamente de comer. Impresionado por este suceso, Mahavira renunció a todas las alegrías del mundo, convirtiéndose en un asceta errante y fundador, en el curso de sus setenta y dos años de vida, de un movimiento religioso que, a su muerte, contaba con catorce mil prosélitos[40].

Según la creencia de éstos, Mahavira era uno de los numerosos jinas (redentores) que periódicamente regresan a la tierra. El último jina anterior a él, que debió de morir unos doscientos cincuenta años antes de Mahavira, es posiblemente una personalidad histórica, tal vez el verdadero fundador de la doctrina de los jainas[41].

Las primeras anotaciones escritas que poseemos de la doctrina de Mahavira son de un tiempo casi mil años posterior a su peregrinación por la tierra. Para entonces, los jainas se habían escindido ya en varias sectas, de las cuales la más grande, la de los llamados «vestidos de blanco», gastaban un traje blanco, al contrario que los «vestidos de aire», que originalmente iban desnudos. Estas sectas se siguieron escindiendo en numerosas subsectas. Pero todas coinciden en los fundamentos de su doctrina, que seguramente se remontan a Mahavira mismo. La doctrina de la salvación de los jainas dice que el mundo,

---

[40] Ib., p. 462.
[41] Glasenapp, p. 295.

visto desde la eternidad, consta de almas individuales animadas (jivas) y materia inanimada (ajiva). Las jivas poseen la disposición para una omnisciencia, la perfección moral y la felicidad eterna. Sin embargo, no pueden realizar esa disposición porque, desde el comienzo, se hallan impregnadas, infectadas, por así decirlo, de substancia material. Cada activación del alma introduce una materia en ella. De esto modo, las almas, en sí perfectas e inmortales, se hacen seres vivos mortales, atadas a cuerpos materiales. La redención del alma de este estado de atadura a la materia es posible si se eliminan de ella las materias introducidas y se impide que entren otras nuevas. El camino hacia ello pasa por estrictos ejercicios ascéticos de penitencia, con los cuales se eliminan las materias, y por un peregrinar estrictamente virtuoso por la vida, con el cual se impide la penetración de nuevas impurezas materiales.

Del jaina se exigen los votos correspondientes: no mentir; no tomar nada que no le haya sido a uno dado, renunciar al placer de las cosas mundanas y, sobre todo, no matar a ningún ser vivo. Le está prohibido matar o sacrificar animal alguno; filtra el agua que bebe para separar posibles pequeños seres vivos que en ella se encontrasen; lleva un velo para no tragar insectos al respirar; barre el suelo ante sus pies, para no pisar vida ninguna[42]. Evidentemente, no siempre ni en todas partes se cumplían estos mandamientos ideales, y la estricta doctrina de los mahaviras fue sometida en el curso de los siglos a múltiples modificaciones, desvíos y falsificaciones.

La necesidad de defender su sistema dogmático, estrictamente cerrado y coherente, contra los ataques, llevó a los jainas a crear un sofisticado arte de la prueba y la refutación que alcanzó su cumbre en el Syadvada, una especie de teoría relativista de la lógica[43]. Pasaremos por alto aquí los detalles de esta interesante teoría, ya que reaparecerá de una forma semejante en la lógica budista de la negación múltiple, que hemos de tratar más adelante.

La severidad de sus postulados morales tuvo como consecuencia que los jainas no llegaran a afianzarse entre las masas: se quedaron como una minoría selecta que, no obstante, aun hoy se afirma en la vida hindú y cuenta actualmente con unos dos millones de seguidores, situados en gran parte en posiciones influyentes[44].

Una muestra de que la corriente espiritual de segundo orden en que se convirtió el jainismo dentro de la vida de la India no ha dejado de

---

[42] Durant, *Osten*, p. 463.
[43] Glasenapp, p. 299.
[44] Ver nota 42.

tener una amplia influencia es la imagen del gran Gandhi, que ha hecho de la doctrina del ahimsa, la no violencia frente a todo lo vivo, un fundamento de su vida y de su efectividad política.

3. El budismo

a) *La vida de Buda*

De la biografía del fundador del budismo —una de las religiones más extendidas hoy sobre la tierra— no poseemos, al igual que de la de Jesucristo, ningún testimonio que proceda directamente de contemporáneos o testigos directos. Pero sí que hay, como en el cristianismo los Evangelios, informaciones que, en su esencia, se remontan directamente a testimonios de ese género. Resulta difícil liberar un núcleo esencial de entre todos los velos de leyendas e historias milagrosas con que la posteridad y la admiración de sus fieles han tejido la vida de Buda, y probablemente nunca será posible del todo. Es seguro que Buda nació hacia el año 560 a.C., hijo del príncipe (o rey) de Kapilavastu, un pequeño país situado justo al sur de la cordillera del Himalaya. El nombre del rey era Suddhodhana, de la tribu de sakya, su sobrenombre, Gautama. El hijo recibió el nombre de Siddharta, esto es, «el que ha alcanzado su meta». Posteriormente, se le añadieron muchos otros nombres para honrarle. El nombre de Buda, esto es, «el iluminado» se lo puso él mismo, claro que después de que se le hubiera participado la iluminación[45].

De entre todas las exhuberantes leyendas con que la tradición budista ha aureolado la concepción y el nacimiento de Buda, baste mencionar aquí la historia que narra un sueño milagroso y profético de su madre, la reina. Pues soñó esta que, raptada por cuatro reyes, era conducida a un palacio dorado sobre una montaña de plata, donde un elefante blanco que llevaba una flor de loto en su trompa de plata, dio tres vueltas alrededor de ella para entrar por la derecha en su regazo. El rey convocó a sesenta y cuatro brahmanes para contarles este sueño. Estos interpretaron que la reina daría a luz a un muchacho que, si se quedaba en casa, llegaría a ser un rey y señor del mundo, pero que si abandonaba la casa paterna, llegaría a ser un iluminado que descorrería el velo de la incertidumbre acerca del mundo. El rey prefería ver a su hijo como sucesor en el mando que como sabio apartado del mundo.

[45] Deussen, *Gesch.* I, 3, p. 126.

Lo hizo entonces educar rodeado de lujo y riqueza, e intentó alejar del adolescente todo lo que pudiera dirigir su atención a la miseria de la tierra.

Sin embargo, durante un paseo en carroza hacia el parque, Buda vio un anciano tembloroso y decrépito; en un segundo viaje, un enfermo estremecido por la fiebre; la tercera vez, un cadáver en descomposición; y, por último, un monje cuyos rasgos portaban una transfigurada calma, elevada por encima de toda la miseria del mundo. Las imágenes de la vejez, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte encendieron una llama inextinguible en el alma del joven. Se apoderó de él un profundo malestar, la repugnancia de su lujurioso entorno. Decidió renunciar a toda posesión y al derecho al trono de príncipe, abandonó una noche a su esposa durmiendo y a su hijo recién nacido, y huyó a la soledad, como un asceta buscador de la redención del sufrimiento del mundo. En la misma noche, abandonó el reino paterno y siguió caminando hasta establecerse en un país extranjero, en un lugar llamado Uruvela, con el fin de entregarse al más estricto ascetismo y el ensimismamiento. Y se dio a hacer ejercicios de penitencia con tan extremado celo que adelgazó hasta los huesos, y los frágiles mechones de pelo se le caían de la cabeza y el cuerpo. Mas cuando hubo llegado así hasta el límite de la mortificación, supo que por ese camino no había llegado al conocimiento verdadero. Renunció al ascetismo. Se reclinó reiteradamente a la sombra de un frondoso árbol, ya sin ascetismo, pero firmemente resuelto a no abandonar ese sitio hasta que no se le iluminara el verdadero conocimiento. Y entonces sucedió que, en una visión sobrehumana, vislumbró el círculo eterno en el que todos los seres nacen, mueren y vuelven a nacer.

¿Por qué, se preguntó, vuelve siempre a renovarse la corriente del padecer en la incesante cadena de nuevos nacimientos? ¿Es que no se le puede poner freno? Y después de semanas luchando día y noche, se le reveló la sencilla fórmula que había de convertirse en el fundamento de su doctrina, las «cuatro verdades sagradas»:

— toda vida es sufrimiento;

— todo sufrimiento tiene su causa en el deseo, en la «sed»;

— la superación de este deseo lleva a la superación del sufrimiento, a la interrupción de la cadena de reencarnaciones;

— el camino hacia esta liberación es la senda sagrada de ocho miembros, a saber, la recta fe, el recto pensar, el recto hablar, el recto actuar, la vida recta, el recto aspirar, el recto pensar y el recto hundirse en sí.

Así, después de siete años de búsqueda y meditación, se convirtió Siddharta en el Iluminado, en Buda, que salió al mundo para llevar su mensaje a los hombres.

Hasta su muerte, a los ochenta años, llevó la vida de un predicador errante, maestro y ayuda de los seres humanos. Recorrió toda la parte nororiental de la India, un área del tamaño del imperio alemán, uniéndosele discípulos y seguidores; y la fama de su sabiduría se extendió muy lejos. Se han transmitido infinidad de conversiones milagrosas.

Más adelante, volvió a visitar también el país y el palacio de su padre, bendijo a su mujer, que le había permanecido fiel durante todo ese tiempo, tomó a su hijo en su orden y volvió a partir.

Falleció en brazos de su discípulo favorito, Ananda, mientras, según la leyenda, llovían del cielo flores y sonaba música celestial. «Todo lo que ha llegado a ser es pasajero; esforzaos sin cesar», fueron sus últimas palabras.

b) *La doctrina de Buda*

Fuentes.—Nuestro conocimiento de la doctrina que propiamente pertenece a Buda se basa en los tres denominados Pikatas (literalmente, «cestos»), colecciones de escritos sagrados, de extensión superior a la de la Biblia[46], que, en cualquier caso, no se compilaron hasta siglos después de la aparición de Buda, y que se escribieron mucho más tarde. La investigación ha podido reconocer en estas colecciones un núcleo que, muy probablemente, se remonta hasta Buda, y separarlo de añadidos y evoluciones posteriores. Donde más completos se han conservado los pikatas es en la lengua palí, un dialecto hindú emparentado con el sánscrito. En nuestra simplificadora exposición trataremos primero, en esta sección, la doctrina propiamente de Buda, y después, tras una mirada a la historia y extensión del budismo, los sistemas posteriores.

Una religión sin dios.—El credo del budismo lo constituyen las cuatro verdades sagradas mencionadas arriba. Al europeo que intente imaginarse esta breve fórmula como el credo de una religión, le llamará la atención que no se habla de Dios, sino sólo del sufrimiento como hecho fundamental de la vida *humana* (o bien de toda vida creada). De hecho, el budismo es una religión atea, al menos en su forma origi-

[46] Ib., p. 121

naria. En Europa, bajo el dominio del cristianismo, se equipara ampliamente religión como tal con teísmo, o fe en un Dios personal. Para quien se aferre a esta concepción, una «religión atea» es una contradicción en sí misma. El budismo y otras religiones (los jainas, por ejemplo, tampoco reconocen un dios personal) nos enseñan que esa concepción de la religión es demasiado estrecha. Muestran que puede haber, y las hay, religiones en vastas zonas de la tierra que creen en un orden moral del mundo, en el ideal de la perfección moral, en la reencarnación y en la redención, y son por ello religiones genuinas, que rechazan, sin embargo, la representación de un Dios y, en este sentido, pueden ser calificadas con razón de ateas[47]. Y la vida de estas comunidades religiosas, con sus escritos sagrados, conventos de monjes y monjas, clero, templos, etc., se desarrolla, en gran parte, en formas que se corresponden exactamente, de un modo incluso desconcertante, con las cristianas y las de otras iglesias teístas.

Ciertamente, en la evolución posterior de la religión budista se le otorgó a Buda mismo una veneración divina. El propio Buda, según testimonios existentes, rechazaba decididamente un culto semejante. Cuando un creyente de honorable rango le alabó con palabras exageradas, llamándole el más sabio de entre los sabios, Buda le preguntó:

> «Grandes y atrevidas son las palabras que salen por tu boca... ¿Es que has conocido a todas las personas sublimes del pasado?... ¿Has dejado que su espíritu entre en el tuyo?... ¿Es que has percibido a todas las personas sublimes del futuro?»
>
> Y cuando el creyente contestó que no:
>
> «Pero, al menos, ¿me conoces a mí?, ¿has penetrado en mi espíritu?»
>
> Y como volviera a contestar que no:
>
> «¿Por qué son entonces tan grandes y atrevidas tus palabras? ¿Por qué entonas semejante canto de adulación?»[48].

Buda despreciaba todo culto externo, riéndose de él. Su mirada se dirigía únicamente al interior del ser humano y a su conducta. Un brahmán le propuso una vez purificarse bañándose en el agua sagrada del Gaya. Buda le respondió:

> Báñate aquí, justamente aquí, ¡oh, Brahmán! Sé amable con todos los seres. Si no dices falsedad, si no matas vida ninguna, no tomas nada que no te haya sido dado, si estás seguro en el desprendimiento de ti mismo, ¿qué ganarías yéndote al Gaya? Toda agua es Gaya para ti[49].

---

[47] Glasenapp, pp. 381-382.

[48] Rhys Davis, *Dialogues of the Buddha*, III, 87, tomado de Durant, *Osten*, p. 480.

[49] Durant, *Osten*, p. 473, según Radakrishnan, *Indian Philosophy*, t. I, p. 241.

Dharma.—Buda rechazaba de por sí la especulación sobre cuestiones metafísicas del tipo de: ¿es el mundo finito o infinito?, ¿tuvo un comienzo en el tiempo? Se reía y burlaba de los orgullosos sacerdotes brahmánicos que afirmaban poseer, por el Veda de inspiración divina, la solución de tales preguntas. Con todo, ya el budismo inicial ofrece una elaborada metafísica en el sentido de representaciones claras sobre los seres y la conexión del todo del mundo.

Los elementos últimos de los que se compone todo lo que existe se llaman «dharma». Hay infinitos dharmas. Sobre cómo haya de imaginarse un dharma es algo en lo que las opiniones de las diversas escuelas divergen. Lo que parece seguro es que los dharmas no son almas ni algo vivo, sino inanimado. Todos los seres vivos, dioses incluidos —e igualmente todas las cosas compuestas, como montañas, piedras, etcétera— deben ser pensados como compuestos de tales dharmas inanimados. La vida es, entonces, un fenómeno compuesto[50]. Un dharma, además, no es algo que exista permanentemente, sino un fenómeno breve, algo que surge y desaparece enseguida. No hay ningún ser que sea permanente y firme. Sólo hay cambio permanente, eterno fluir en el ininterrumpido surgir y perecer de los dharmas. Todo ser es sólo algo momentáneo, algo que centellea y en el instante en que podemos percibirlo ya ha vuelto a perecer. Sólo el instante es real, el universo, sin embargo, una corriente incesante de momentos de ser aislados, un «*continuum* de caducidad»[51].

Así, no puede haber en nosotros tampoco ningún yo permanente. También el alma y la conciencia caducan y vuelven a surgir en cada instante. Sólo la rapidez con que se realizan los procesos intelectuales y su mutuo entramado originan la ilusoria impresión de que hubiera detrás de ellos un yo duradero, que permaneciera igual a sí mismo[52]. Semejante modo de concebir condiciona una relación con el tiempo distinta de la nuestra. Mientras nosotros vemos el tiempo como algo continuo que se extiende desde el pasado, por un punto que llamamos presente, hacia el futuro, para los budistas el curso del tiempo no es un fluir coherente, sino la serie de meros momentos individuales. No hay duración, y no existe la historia en el sentido europeo nuestro. Con esto se relaciona el que Buda —al contrario que casi todos los demás pensadores hindúes, que le daban un gran valor a la conexión con la justificación de su doctrina a partir de una antigua tradición— le otorgue

[50] Glasenapp, p. 53.

[51] Junjiro Takakusu, «Buddhism as a Philosophy of "Thusness"», en C. A. Moore (ed.), *Philosophy - East and West*, Princeton, 1946, p. 69.

[52] Glasenapp, p. 310.

poca estima a la tradición y no se apoye prácticamente nunca en lo históricamente transmitido.

El pensamiento budista es, entonces, una gran y única negación: no hay Dios, ni creador, ni yo, ni un ser duradero, ni un alma inmortal. Un destacado investigador ruso ha resumido la doctrina budista fundamental en una breve fórmula: «Ninguna substancia, ninguna duración, ninguna bienaventuranza»[53]. No debe entenderse en ello por bienaventuranza una dicha positiva; pues, como veremos, para el budista sí que hay una *redención* permanente; sólo que con un carácter en cierto modo negativo.

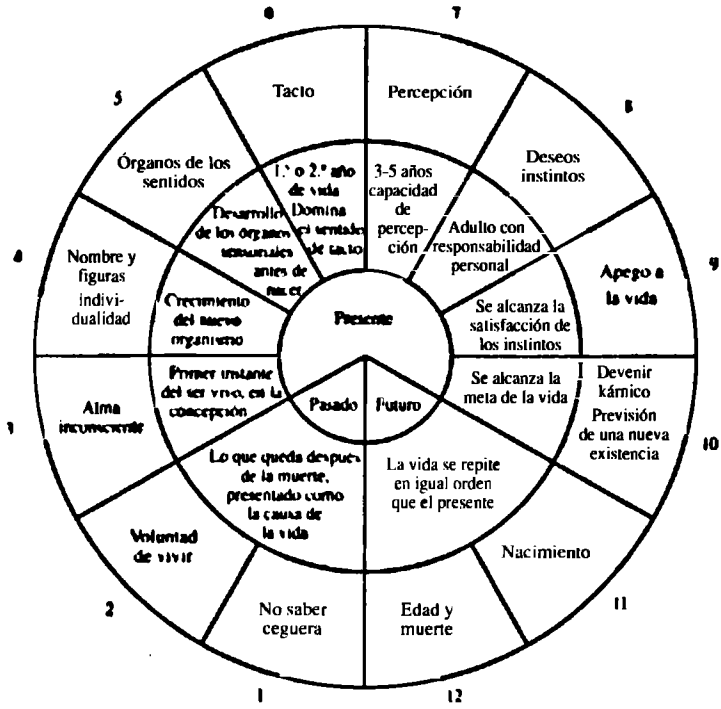
La ley moral del mundo. Reencarnación, redención, nirvana.—El nacer y desaparecer de los dharmas no se realiza sin ley, ni queda abandonado al azar (como, en cierto sentido, enseñaban algunas teorías griegas análogas en relación con el átomo), sino que se haya sometido y una estricta ley de causa y efecto. Cada dharma surge en una serie regular de las condiciones dadas por la presencia anterior de otros dharmas. Todo suceso está irrevocablemente sujeto a la ley de casualidad. En este sentido, también en el budismo existe algo duradero: la ley del mundo. A fin de evitar posibles malentendidos, es preciso hacer notar que en los escritos budistas también la ley del mundo se denomina «dharma». La ley de la causa y el efecto vale para los procesos morales con no menos rigor que para los sucesos externos. Es una ley moral, un orden moral del mundo.

En la célebre «rueda de la vida», que, en sus elementos fundamentales, al menos, podría remontarse a Buda mismo[54], los budistas presentan la ley de la causalidad como la fórmula duodécupla del surgir dependiente[55]. A primera vista, la figura y el modo de considerar que se expresa en ella pueden producir una impresión extraña. Ello se debe, en parte, a que en el círculo exterior, cosas como individualidad, nacimiento, no-saber —conceptos estos que para nosotros pertenecen a clases completamente diferentes—, se colocan sin diferencias, como factores que surgen unos de otros[56].

Sin embargo, puede leerse sin problemas, a partir de ella, la serie esencial de pensamientos, el círculo de la vida que se repite:

---

[53] Stcherbatskij, tomado de Takakusu, «Buddhism», p. 70.
[54] Glasenapp, p. 312.
[55] Gráfico tomado de Takakusu, «Buddhism», p. 75, ligeramente simplificado.
[56] Para este punto y el siguiente, cf. Glasenapp, pp. 312-313.



En el *pasado* (1 y 2), el no saber = el-estado-de-no-redención, hizo que se propagara la voluntad de vivir, los instintos y la «sed» —causas únicas de toda vida y de todo sufrimiento, según la cuatro verdades sagradas—, poniendo así la piedra angular para una nueva vida y un nuevo sufrimiento, una nueva existencia.

En el *presente* (3 a 9) el ciclo de la vida discurre de nuevo. Con la concepción surge un nuevo ser, cuya alma es todavía inconsciente (3). En el cuerpo de la madre se desarrolla el embrión, convirtiéndose por su figura y nombre en individualidad (4). Se forman los órganos de los sentidos (5). (El hindú cuenta seis sentidos, a los cinco nuestros les añade el pensar.) Tras el nacimiento, el nuevo ser toma contacto con el mundo exterior, primero, sobre todo, al tocar, por el sentido del tacto (6), después, por la percepción y la sensación (7). A partir del contacto con el mundo despierta un nuevo instinto, las cosas se convirten en objetos de deseo (8). De la activación de este deseo crece en el adulto una sujeción, un quedarse pegado al mundo (9).

Con ello está la dada la condición previa para una nueva existencia, los hechos (karma) tienen que seguir actúando según la ley de la causa y el efecto en una nueva existencia (10). Y entonces se cierra el círculo, cuando, en el *futuro* (11 y 12), el nuevo ser tiene otra vez que recorrer todo el camino desde el nacimiento (11) hasta la vejez y la muerte (12).

Deducimos de esto que también para el budismo, igual que en otras doctrinas filosóficas y religiosas hindués, la reencarnación constituye un dogma fundamental que Buda nunca puso en duda. Para él, es un simple resultado de la validez ilimitada de la ley de la casualidad. Pero ¿cómo puede compaginarse esto con la afirmación de que no hay en el ser humano ningún yo duradero, ningún alma más allá de la muerte? ¿No puede hablarse con justicia de reencarnación sólo cuando se trata de una y la misma alma, que ha de sufrir en una vida futura los efectos de sus obras en la actual?

Durante mucho tiempo, los observadores occidentales han visto en este punto una debilidad y una contradicción del pensamiento budista. Mas para el budista no es así. Él no habla de reencarnación en el sentido de que el ser que vuelve a nacer sea idéntico que aquel por cuya culpa él entra en la existencia —eso sería suponer una identidad continua en el ser humano—; pero tampoco es diferente de él, ya que, según la necesaria conexión de todo suceder, ha surgido de lo antiguo, de acuerdo con la ley[57]. Para el budista, toda la cuestión no consiste en esta fórmula, porque para él tanto el «alma» antigua como la nueva, de todos modos, puede perecer y volver a surgir en cualquier momento. La conexión causal que lleva a la reencarnación no existe, para él, entre esta «vida», esta «persona» y aquella en el todo —pues, en verdad, no hay tales unidades espacio-temporales—, sino en relación a los dharmas individuales.

Puesto que toda vida es sufrimiento, la pregunta de todas las preguntas es ésta: ¿Cómo puede interrumpirse el círculo eterno de un sufrimiento a otro? Según la figura que hemos explicado arriba, tiene su causa en la «voluntad», pero esta la tiene en el «no-saber». Si los hombres pudiéramos abandonar todo apetito, todo odio, todos los deseos, si no atáramos nuestro corazón una y otra vez a los objetos caducos del mundo de los sentidos, si fuéramos lo bastante perspicaces, sabios, iluminados como para penetrar con la mirada el carácter condicionado de este círculo; entonces tendría que ser posible romperlo y liberarse de él.

Pero ¿qué es lo que gana un hombre que haga algo así? Es claro que no puede ser una «dicha eterna» o cualquier estado positivo de feli-

[57] Glasenapp, p. 311 (literalmente).

cidad, puesto que no hay ni almas eternas ni cielo ni infierno. ¿Que se puede ganar, entonces? El *nirvana*. Traducido literalmente, significa algo así como el estado de la llama cuando ha sido apagada. ¿Qué queda de la llama cuando ha sido apagada? ¡Nada! Y, a menudo, el concepto de nirvana se transcribe a menudo como «la nada». En todo caso, para Buda mismo, designaba el estado en que se ha extinguido todo deseo egoísta y el hombre se libera de la cadena de reencarnaciones. Esto es, la paz. Acaso no sea mucho, pero, para Buda, es lo único que se puede alcanzar. En los escritos budistas posteriores, el nirvana experimentó explicaciones e interpretaciones múltiples. En la iglesia budista posterior, se le entendía también como un estado de dicha positiva; en parte alcanzable en este mundo, en parte situado en el más allá. En el budismo primitivo, se trata de un concepto puramente *negativo*. Nirvana es algo sobre lo que simplemente no puede decirse nada, algo que se sustrae a todas las palabras y todas los conceptos. Por ello, lo que el nirvana signifique para los budistas, no puede clarificarse ni siquiera con muchas palabras, sino que sólo puede experimentarse — como, en el fondo, toda la sabiduría hindú de la vida— con empatía y ensimismamiento.

La ética práctica.—Cuando le pidieron a Buda que expresara en una breve fórmula su concepción de la vida justa, que lleva a la salvación, expuso los siguientes cinco mandamientos:

1. No mates a ningún ser vivo.
2. No tomes lo que no te ha sido dado.
3. No digas falsedad.
4. No tomes bebidas embriagadoras.
5. No seas impuro[58].

Por su número, son menos que los diez mandamientos de la ley mosaica, pero son tan abarcantes que podría decirse que resultan «acaso más difíciles de cumplir que los diez mandamientos»[59].

Podemos notar que el budismo está muy próximo al jainismo en la ética práctica, por muchas diferencias que tengan ambos en sus cimientos teóricos. No es difícil ver, además, que la tendencia fundamental de estos cinco mandamientos no queda lejos del cristianismo. Y el mismo Buda dijo, directamente:

---

[58] Durant, *Osten*, p. 472; Deussen, *Gesch*, I, 3, p. 171.
[59] Durant, *Osten*, p. 473. Según Davis, III, p. 154.

> Supera la ira con la cordialidad, el mal con el bien... Nunca en el mundo cesó el odio por el odio; el odio cesa por el amor [...][60].

Otra afinidad con la doctrina de Cristo reside en el hecho de que Buda, como Jesucristo, se dirigía por principio a todos los seres humanos, estamentos y pueblos. Ambas religiones son internacionales. No se habla de que las castas inferiores, por ejemplo, no puedan participar de la salvación. Él no atacó el sistema de castas, ni hizo ningún intento de suprimirlo. Pero dijo:

> ¡Vosotros, discípulos! Como los grandes ríos, tantos como son [...], cuando alcanzan el gran océano pierden su antiguo nombre y su antiguo género, así también estas cuatro castas [...], cuando, siguiendo la doctrina, renuncian a su patria, pierden el antiguo nombre y el género antiguo [...][61].

Las castas no eran importantes para él, y estuvo muy lejos de afirmar que la pertenencia a una casta pudiera ya entrañar algún privilegio por lo que a la religión se refiere.

Y si aquí hay un elemento democrático —que es incluso lo que constituye en gran medida el carácter revolucionario del budismo frente a las previas doctrinas religiosas brahmánicas—, no debe ignorarse tampoco, por otro lado, un rasgo aristocrático. Se manifiesta, en primer lugar, en que Buda parece haberse dirigido con sus palabras sobre todo a los estratos superiores y consiguió entre ellos sus primeros seguidores[62]; y luego, también, en el carácter incondicional de sus postulados morales, que sólo podrían cumplir de forma perfecta unos pocos elegidos.

c) *Historia y expansión del budismo*

Destacaremos sólo los hechos más importantes de la historia del budismo.

En los primeros siglos después de la muerte de Buda, se fue reuniendo lo que se había transmitido oralmente y, poco a poco, en varios concilios, se compiló y consignó en un canon de escritos sagrados.

Surgieron ya así, con la cuestión de cuál de las muchas compilaciones debía ser considerada la auténtica, diferencias de opinión muy profundas, y a consecuencia de ellas, la escisión en numerosas direcciones y sectas.

---

[60] Durant, *Osten*, p. 473. Según Davis, III, p. 154.
[61] Deussen, *Geschich*, I, 3, p. 146.
[62] Ib., p. 145.

Una transformación decisiva se consumó en los siglos que coinciden con el comienzo de nuestra era. El propio Buda había proclamado una doctrina que hacía completamente autónomo al individuo, llamándolo a encontrar en sí mismo el camino de la salvación. Había rechazado especialmente la idea de un Dios al que se pudiera rezar y del que se pueda esperar socorro; antes bien, había dicho: «Es necio suponer que algún otro pueda depararnos felicidad o miseria»[63]. Y a su discípulo favorito, Ananda, le enseñó:

> Y quienquiera, Ananda, que ahora o después de su muerte, sea su propia pauta para sí, sea su propio refugio para sí, no busque ningún refugio exterior, sino que se atenga a la verdad como su propia pauta [...] y no busque refugio en nadie más aparte de sí mismo: ¡Ese será el que alcance la altura suprema![64].

Pero es ahora cuando el budismo comienza a convertirse en una *iglesia*. Se venera a Buda como a un Dios. El cielo se puebla de otros numerosos budas aparte de él, los cuales, al modo de los santos católicos, deben socorrer a los hombres. Se desarrolla además una función eclesiástica con servicio divino, oraciones, agua bendita e incienso, una liturgia, vestiduras sagradas, confesiones, misas de funeral, etc., igual que en el cristianismo medieval[65]. Quien estudie con más detalle estas cosas —que no tienen cabida en el marco de nuestro tema—, encontrará paralelos sorprendentes en muchas características, incluso en los detalles; resulta entonces natural la pregunta que ha movido a muchos grandes pensadores europeos: con la formación de un rígido dogmatismo, una jerarquía sacerdotal y otras cosas, ¿no se habrán alejado las iglesias cristianas de la doctrina pura de Cristo de un modo semejante a como lo han hecho las iglesias budistas de la doctrina pura de Buda? La dirección de budismo que hemos señalado se denominó *mahayana*, es decir, «gran vehículo» (para la salvación); en contraposición a ella, la orientación que se atenía con más vigor a la sencilla doctrina de Buda y le veneraba como gran fundador y maestro, pero como hombre, y no como Dios, era denominada, con tono despectivo, *hinayana*, «pequeño vehículo». Ambas direcciones siguen existiendo hasta hoy.

Desde la India, el budismo se propagó a practicamente la totalidad del resto del mundo asiático. Llegó a Ceilán, Birmania y Siam; por el norte, hacia el comienzo de nuestra era, penetró en China; de allí, qui-

---

[63] Duran, *Osten*, p. 476.
[64] Ib., p. 481.
[65] Ib., p. 457.

nientos años más tarde, pasó a Japón, y un siglo más tarde al Tíbet. En todos estos países, ha llegado a ser un componente esencial de su cultura, en parte el verdadero fundamento de la vida espiritual. Evidentemente, en todas partes, y en el proceso de adaptación a los respectivos caracteres de cada pueblo y las distintas corrientes allí dominantes, ha experimentado nuevas desviaciones. De una forma relativamente pura existe hoy actualmente en Birmania y, particularmente en forma del llamado budismo zen, en Japón. El budismo cuenta hoy día entre doscientos y quinientos millones de seguidores; no es posible dar una cifra más precisa, ya que el budismo no es una religión exclusivista, y permite a sus fieles profesar además otra religión distinta. Describir todas las formas y variedades del budismo se saldría del marco de este libro.

Por lo demás, la expansión del budismo, a diferencia de la cristianización de América Central, tuvo lugar sin derramamiento de sangre. Así, a lo largo de dos milenios y medio, el budismo se ha mostrado como una verdadera doctrina de paz. Por el contrario, en su país natal, la India, el budismo ya sólo tiene un papel muy secundario. Tras varios siglos de persistente florecimiento bajo célebres gobernantes budistas, comenzó a decaer en la segunda mitad del primer milenio de nuestra era, después de haber degenerado cada vez más en un culto externo, mientras que el viejo brahmanismo volvía a recobrar su fuerza espiritual.

En lo esencial, todos estos desarrollos tuvieron lugar sin que Europa tuviera conocimiento de ellos. Puede decirse que sólo desde el siglo XVIII poseemos algún conocimiento del budismo y de su desarrollo a grandes rasgos, e incluso que sólo en este último siglo ha sido posible un estudio y una comprensión profundos de la filosofía budista.

d) *Sistemas de filosofía budista*

La primera impresión que se impone al hacer un estudio en profundidad de la filosofía budista posterior es el gran número y variedad de sistemas que se desarrollaron en la India —y más tarde en China— sobre la base religiosa del budismo antiguo. La labor de pensamiento de muchas generaciones, y una serie de destacados pensadores produjo una gran riqueza de elaboradas teorías que trabajaban con las distinciones más sutiles.

La doctrina budista conoce dos vías para la liberación perfecta (nirvana). Una lleva a través de una serie de etapas de operaciones lógicas (*dialéctica*) hasta el conocimiento correcto, la otra por un largo ensimismamiento (*meditación*) sujeto a un plan preciso. La selección que damos a continuación está determinada por la intención de dar un

ejemplo característico para cada una de las dos vías. Para la primera presentamos cuatro sistemas budistas de los que se han derivado muchos otros y que los conocedores más autorizados consideran como los más importantes[66]. A la vez, permitirán reconocer el peculiar método de pensamiento desarrollado por los pensadores budistas. Como ejemplo de la segunda vía presentamos el budismo zen.

La lógica de la negación.—La ceguera y la falta de saber son para Buda la causa de prácticamente todos los procesos vitales. La falta de saber como el no-conocimiento de que la vida es igual al sufrimiento, lo que hace renovarse una y otra vez el instinto vital; la falta de saber de la infancia, las múltiples ilusiones y apetitos terrenales de la edad madura, supersticiones, falsas ideas, incapacidad de escapar a las complicaciones de la vida: todo eso son formas de manifestarse un mismo estado de cosas. Romper con esta falta de saber es la iluminación.

A fin de atravesar y superar paso a paso la oscuridad de la falta de saber, los filósofos budistas desarrollaron un método peculiar, una lógica de la negación. Quien llevó este método a su perfección fue, sobre todo, el *Nagarjuna*, procedente del sur de la India y que vivió hacia el año 125 d.C., y a quien muchos consideran el mayor pensador de la filosofía budista. Sus discusiones lógicas se plasman en cuatro teorías, en todas las cuales tiene la negación una posición central[67].

1. De Najarguna procede la *doctrina de las dos verdades*, de gran importancia en el budismo posterior. Se distinguen una verdad superior y una inferior. Una afirmación puede, desde el sentido común, aparecer primero como verdadera, y revelarse luego como no verdadera desde un punto de vista superior:

A = verdad común
B = verdad superior

Todo el par de contrarios AB, tomados juntos ahora, una vez que se ha alcanzado otro punto de vista aún superior puede revelarse de nuevo como falso, como verdad «inferior» (como alternativa falsa, diríamos nosotros):

AB = verdad inferior

---

[66] El encasta S. C. Northrop, «The Complementary Emphasis of Eastern Intuitive and Western Scientific Philosophy», en Charles A. Moore, *Philosophy - East and West*, p. 168 ss., refiriéndose expresamente a Takasuku.

[67] En lo que sigue, nos apoyamos en Takasuku, pp. 96 ss.

C = verdad superior

Puede seguirse de este modo:

ABC = verdad inferior
D = verdad superior

Resulta así una ascensión por etapas a una verdad superior y más general.

2. Una segunda teoría de Najarguna es el llamado *modo múltiple de la demostración*. Un problema cualquiera, que reclama una respuesta en forma de «sí» o «no», puede ser contestado de muchas maneras: bien con un simple «sí»; o con un simple «no»; o con «sí y no», cuando se presentan condiciones más precisas, según las cuales debe valer lo uno o lo otro: es decir, con «según»; y, por último, con «ni sí ni no». Lo cual puede significar: «la pregunta no me concierne», o bien «yo estoy por encima de eso, más allá del sí y del no». Para Najarguna, la verdad suprema tiene siempre el carácter de «ni sí ni no», es decir: está por encima y más allá de toda particularización y de toda proposición comprensible.

3. En la llamada *negación óctuple del devenir*, Najarguna aplica este tipo de negación de «ni lo uno ni lo otro» a las manifestaciones de la vida. Enseña que no existe ni la vida ni la muerte, ni la duración ni la extinción, ni la unidad ni la multiplicidad, ni el ir ni el venir. Lo cual significa, una vez más, que la verdad suprema se debe encontrar más allá de cualquiera de estas diferenciaciones.

4. El conocimiento supremo que se ha de alcanzar por las vías indicadas es el de lo «real verdadero» o la «senda media», llamada así porque el que camina por ella tiene que mantenerse alejado de cualquier desviación unilateral hacia derecha o izquierda, de cualquiera de los pares de contrarios del pensamiento, en apariencia inevitables y excluyentes.

Los cuatro sistemas budistas principales.—Entre las sentencias de Buda se encuentran tanto la frase «todo es» (todo existe) como la repetida expresión de que «nada existe», o «todo es nada»[68]. La contradicción que parece residir en esto llevó, tras la muerte de Buda, hasta los primeros siglos de nuestra era, a numerosas interpretaciones que disputaban entre sí. Algunas escuelas eligieron la primera alternativa y lle-

[68] Takasuku, «Buddhism», p. 97.

garon a una metafísica «realista»; otras la segunda, con lo cual surgieron los sistemas «nihilistas» (que niegan el ser). La exposición que sigue de los cuatro sistemas principales surgidos en esta época muestra claramente cómo se aplicaba la lógica budista de la negación múltiple al problema metafísico de «ser o no ser».

Para dejar esto claro, debe partirse de la representación del pensar común y no crítico, según el cual el mundo consta, por un lado, de una multiplicidad de *objetos* corporales (físicos), frente a los cuales están «personas», esto es, «yoes» o «sí mismos» dotados de una cierta continuidad y que, a su vez, poseen determinadas representaciones o *ideas* del mundo físico.

1. El sistema *realista* de *Vasubandhu* —que vivió aproximadamente entre 420 y 500 d.C.— sólo dirige la negación al factor «personas». Se niega que hay «yoes» permanentes, con continuidad a través del tiempo, un pensamiento que ya hemos encontrado en el budismo más antiguo. Por el contrario, no se pone en duda la realidad del mundo físico; de ahí el nombre de «realista».

2. El sistema *nihilista* de *Harivarman* (entre 250 y 350 d.C.) lleva la negación un paso más adelante. Según él, no hay ni personas, yoes, existentes, ni objetos exteriores que existan de verdad, ni una realidad de las ideas. Se llama, por ello, nihilista. Los sistemas 1 y 2 pertenecen a las escuelas del «vehículo menor» (Hinayana).

3. El tercer sistema, la *doctrina idealista* o de *sólo conciencia*, se remonta también a Vasubandhu, a quien ya hemos mencionado en 1. Pues éste, en sus últimos años, fue convertido por su hermano *Ansaga* —quien había fundado ya esta dirección antes de él— a la doctrina de sólo-conciencia. Compuso a continuación una serie de obras que llegaron a ser las clásicas de esta escuela. Según esta doctrina, la verdad no está en el reconocimiento de la autoridad del mundo exterior (como en el sistema 1), ni tampoco en la negación de toda realidad en general (como en el sistema 2). Antes bien, de la doble negación de la materia y la individualidad surge la frase positiva de que el verdadero ser corresponde sólo a las ideas. Esta doctrina se llama, por ello, idealista.

4. La lógica de la negación alcanza su apogeo en el sistema, de nuevo nihilista, de Nagarjuna, a quien ya hemos mencionado al comienzo. Muestra que las tres escuelas nombradas más arriba, expresadas en la lengua de su «cuádruple modo de la demostración», quieren responder la pregunta de «ser o no ser» (*ens* o *nonens*) o con «sí», o con «no», o con «sí y no», esto es, «en parte, y en parte». Para él, la solución correcta está en el «ni lo uno ni lo otro». La «senda media» de Nagarjuna (las demás escuelas también utilizan esta designación para la

respuesta que defienden) está en el conocimiento, alcanzado mediante la negación continuada, de que en el flujo incesante de los fenómenos no puede haber ninguna sustancia permanente (ni cosas, ni personas, ni ideas) en absoluto, sino sólo fenómenos que nunca perduran. No debe confundirse esto, sin embargo, con la posición del sistema 2, también nihilista. El «ni ser ni no-ser» de Najarguna quiere decir, más bien, que todos los intentos de interpretar el mundo y de desvelar el enigma del ser degeneran necesariamente en arbitrarias delimitaciones, y que el modo que no se apoya ni en el ser ni en el no-ser disuelve la pregunta como equívoca y se mantiene en un silencio que no disputa[69].

Los sistemas 3 y 4 pertenencen a las escuelas del «gran vehículo» (budismo mahayana).

Si se compara la secuencia temporal de los cuatro sistemas, resulta el sorprendente hecho de que discurren en sentido inverso a la derivación sistemática que hemos hecho aquí. Najarguna, cuya doctrina aparece como el consecuente resultado de la aplicación a las otras escuelas de la negación continuada, se sitúa cronológicamente antes de la fundación de las otras tres. Esto sólo puede explicarse porque Nagarjuna, dotado de una excepcional perspicacia —él mismo había sido el fundador de la lógica de la negación— había anticipado ya en una genial intuición de conjunto todo lo que sólo los siglos posteriores habían de ir planteando y distinguiendo[70].

En este punto, anticipándonos a lo que viene después, conviene intercalar la observación de que la dialéctica budista de Nagarjuna es por principio distinta del método de Hegel, llamado también dialéctico; así como de la inclinación china —en cierto modo afín a la de Hegel— a ascender a una verdad superior reuniendo paso a paso los contrarios. En Hegel, a una determinada proposición («tesis») le sigue su contrario que la niega («antítesis»); tras lo cual ambas se unen en una síntesis ejecutada en un plano superior (en la cual entran ambas, pero perdiendo su carácter contradictorio). En Nagarjuna, la primera aplicación de la negación tiene como consecuencia que la «tesis» que está al comienzo sea desechada; la segunda aplicación de la negación no lleva a algo así como una unificación de la tesis y la antítesis en una unidad superior —antes bien, hace que la antítesis también sea desechada—. Lo que queda es el «vacío» del conocimiento supremo, cada vez más desnudo de toda determinación detallada, y eso es lo que significa nirvana[71].

---

[69] Glasenapp, p. 344.
[70] Northrop, «Emphasis», p. 199.
[71] Ib., p. 203.

Acerca del budismo zen.- En la medida en que el budismo zen tiene sus raíces en suelo hindú, pero adquirió su carácter propio en China —allí, y en Japón, ha seguido existiendo hasta el presente—, no tiene cabida realmente en el marco de este capítulo, dedicado al pensamiento hindú. Sin embargo, vamos a introducir aquí algunas observaciones sobre él, en primer lugar, porque es una de las direcciones más importantes y extendidas en la historia global del budismo, y además, porque constituye un buen ejemplo del carácter del espíritu budista que, por su entrega a la meditación, de un lado, y a lo práctico, de otro, resulta bien diferente del método lógico-dialéctico de los cuatro sistemas tratados más arriba.

El budismo zen no es una filosofía en el sentido usual de esta palabra. No tiene ningún sistema de pensamiento elaborado. Pero tampoco es una religión en el sentido habitual. Tiene, ciertamente, templos y monasterios, pero no una constitución dogmática, ni prescribe una fe en un credo claramente formulado. En esta medida, ocupa un lugar sin paragón apenas entre los sistemas de concepción del mundo de todos los pueblos —y no sólo del budismo—. Lo que sea el budismo zen, es algo que, según la opinión de sus seguidores, sólo puede comprenderse profundizando en la *experiencia zen*[72]. Para el que está fuera, presenta dificultades de comprensión considerablemente mayores que las escuelas filosóficas puramente budistas. Intentaremos dar algunos detalles que transmitan una idea aproximada de su singularidad. El rechazo de axiomas filosóficos y dogmas religiosos tienen una razón común: los seguidores del zen creen que aferrarse a palabras, conceptos, axiomas fijos o reglas establecidas de comportamiento nos impide penetrar en el verdadero sentido de lo que se quiere expresar. Esto vale incluso para la doctrina de Buda. Sus prédicas y las sentencias transmitidas, en opinión de los budistas zen, se hallan necesariamente sometidas a las condiciones particulares del lenguaje del que Buda tuvo que servirse, y luego adaptadas a la capacidad de comprensión de sus respectivos oyentes, determinadas también por el medio exterior en que se encontrasen el maestro y sus discípulos. La verdad pura e incondicionada, sin embargo, está más allá de lo que pueda ser dicho con palabras. Se corresponde con esta concepción el hecho de que, según la tradición Zen, que se pretende remontarse hasta Buda mismo, la pura verdad de Buda sería comunicada por éste a sus discípulos en una comprensión silenciosa, y luego sería transmitida por éstos sucesivamente, en una ininterrumpida cadena de patriarcas. Eso es lo que vienen a decir frases

---

[72] Daisetz Teitaro Suzuki, «An interpretation of Zen Experience», en Charles A. Moore: *Philosophy - East and West*, pp. 109 ss.

nucleares del budismo zen como «De espíritu a espíritu se transmitió»; «No está expresado en palabras, ni escrito en letras»; «Fue un mensaje separado, hecho aparte de la sagrada enseñanza»; «Mira directamente en el alma del hombre, comprende su naturaleza y llega a ser un buda iluminado»; «El saber sagrado no es un saber»[73].

Los budistas zen tienen un modo propio de meditación. Al que busca la iluminación se le propone un tema. Bajo la estrecha vigilancia de un sacerdote, los examinandos se pasan día y noche sentados en una sala, en una postura prescrita con toda precisión, y meditan. Debe guardarse un silencio triple: no puede hablarse una palabra ni producirse ruido alguno durante la meditación, ni tampoco durante las comidas y los baños que regularmente la interrumpen. Quien cree haber encontrado la solución —lo que suele suceder después de varios días— se dirige al sacerdote, quien decide a continuación sobre el éxito del examen. A pesar de todo su cultivo de la meditación, los budistas zen son personas orientadas al mundo, a lo práctico, pues su doctrina exige aplicar inmediatamente en la vida diaria cualquier conocimiento que se alcance. «El que no trabaje, que no coma»; «La vida es la doctrina»; «La doctrina sagrada consiste en andar, estar de pie, sentado y yacer»: éstas son las sentencias de los patriarcas zen, que reflejan este espíritu práctico[74].

El rechazo de toda doctrina fundida en una forma fija y el diligente comportamiento de los budistas zen tienen una cosa en común: el silencio. En las historias que se nos han transmitido de los antiguos maestros zen, esta característica llega a alcanzar a menudo una expresión cómica, siempre paradójica y muy difícil de entender para nosotros. Es significativo el relato de Daian, un maestro zen del siglo IX, y Sozan[75]. Daian había pronunciado la sentencia: «El ser y el no ser son iguales a la enredadera que trepa por el árbol.» Sozan emprendió un largo viaje hasta Daian, para preguntarle al maestro: «¿Qué ocurre cuando el árbol se cae y la enredadera se marchita?» —lo que a Sozan movía era la cuestión de qué ocurre si extinguimos de nuestro pensar los conceptos de ser y no ser; ¿está el pensar ineludiblemente atado a esta contraposición, y cómo podemos salir de ella?—. El maestro estaba ocupado en ese momento en construir un muro de adobe. ¿Y qué respondió? Volcó la carretilla que empujaba, rió sonoramente y se marchó. Decepcionado, Sozan se dirigió a otro maestro. Pero cuando éste, a la pregunta de Sozan, se comportó de modo semejante a como Daian lo había hecho, Sozan sonrió,

---

[73] Takasuku, «Buddhism», pp. 105-106.
[74] Ib., p. 107.
[75] Según Suzuki, «Zen-experience», p. 110 ss.

comprendiendo por fin, se inclinó respetuosamente y marchó. Se le había hecho claro, repentinamente, lo que el maestro le había respondido sin palabras: mientras tu espíritu esté lleno de ideas sobre ser y no-ser, nacimiento y muerte, condicionado e incondicionado, causa y efecto, permanecerás atrapado en palabras y conceptos, lejos de la verdad. Sólo cuando dejes de formar parte de los espectadores, los críticos, los alucinados de las ideas, los hacedores de palabras, los lógicos, y te entregues al trato con la realidad inmediata de la vida, podrás vislumbrar la verdad que está más allá de todas las palabras.

III. LOS SISTEMAS ORTODOXOS DE LA FILOSOFÍA HINDÚ

Frente a los sistemas no ortodoxos de que hemos hablado hasta ahora, que los hindúes llaman nastikas —es decir, negadores—, porque no reconocen la autoridad de la tradición védica, están aquellos sistemas que parten de la base del brahmanismo antiguo y continúan desarrollando los pensamientos depositados en los vedas. Se denominan «astikas», afirmativos.

Como siempre que una tradición vigorosa y reconocida constituye el fundamento del filosofar, el pensar filosófico en él se despliega predominantemente en la forma exterior de comentarios a los textos antiguos, aunque, en verdad no sólo se está explicando y prolongando el contenido de los pensamientos, sino que también se dice algo nuevo bajo esos ropajes.

La entrada de los nastikas en la vida espiritual hindú desafió al brahmanismo para que diera un poderoso contragolpe. La necesidad de defender y afirmar el propio punto de vista frente a los sistemas en competencia condujo a que se desarrollaran cada vez más los pensamientos de las Upanisads, y además, a una nueva y brillante floración de la filosofía brahmánica. De un modo estimulante y fructífero influyó, muy especialmente, el budismo. Acaso en ningún otro tiempo ni en ningún otro pueblo haya estado el interés por los problemas filosóficos tan ampliamente extendido como en esta época de grandes orientaciones espirituales rivales en la India. Había por todas partes escuelas de filosofía, en las que los alumnos se sentaban a los pies de célebres maestros. Las disputas filosóficas tenían lugar ante los públicos más numerosos; príncipes y reyes participaban en ellas, o instituían valiosos premios para los ganadores de estas competiciones[76].

[76] Deussen, *Ostern*, p. 459.

La necesidad de una permanente autoafirmación hizo florecer sobre todo, en una medida inaudita, también la lógica y la dialéctica, el arte de la demostración y la discusión. Puede que esté en relación con ello el hecho de que fue entonces cuando el pensamiento hindú se dirigió en mayor medida que antes al objeto del lenguaje. En este sentido, resulta fundamental la célebre obra de *Panini* (siglo V a.C.) sobre la gramática sánscrita. Las *fuentes* a partir de las cuales es posible un conocimiento de la filosofía hindú de este período son, principalmente, las siguientes:

1. Las *Upanisads*, por cuanto que, a diferencia de lo tratado en la parte primera de este capítulo, no fueron escritas hasta este tiempo tardío.
2. Las llamadas *sutras*, brevísimas sentencias elaboradas con fines mnemotécnicos para los pensamientos fundamentales de los distintos sistemas y que los alumnos se aprendían de memoria. Para cada uno de los sistemas que trataremos a continuación hay unos cuantos cientos de sutras. Puesto que no son una explicación para el profano, sino que deben servir tan sólo como apoyo mnemotécnico para el iniciado, las sutras, consideradas en sí mismas, son aforismos casi ininteligibles que requieren prolijos comentarios.

Existen muchos comentarios de este tipo; los comentarios a las sutras eran una forma favorita de expresar nuevos pensamientos. Luego, a su vez, los comentarios eran explicados con nuevos comentarios, con lo cual se originó una confusa maraña de escritos.

Un texto hindú dice sobre estos comentarios:

> Si la cosa es difícil de comprender
> dicen que el sentido está claro
> y cuando el sentido esté completamente claro
> sueltan una larga perorata[77].

Naturalmente, esto no vale para todos los comentarios hindúes, pero sí para algunos comentarios modernos en ciertas disciplinas.

3. La epopeya nacional india, el *Mahabharata*, un poema que, en más de cien mil versos pareados, describe la heroica lucha de dos tribus arias durante la invasión de la India y que contiene doctrinas filosóficas en algunas partes sueltas, especialmente en el célebre *Bhagavad-gita*, la doctrina secreta anunciada por el sublime.
4. El *Código de Manu*, que complementa en algunos aspectos los pensamientos de la *Bhagavad-Gita*.

---

[77] *Einleitung zum Yogasutram*, Deussen, *Gesch*, I, 3, p. 5.

Entre los sistemas ortodoxos, seis de ellos se han elevado hasta tener una significación especial. A diferencia de la historia espiritual europea, los sistemas no se han desarrollado en una secuencia histórica, sino que han coexistido durante siglos, influyéndose constante y mutuamente. Renunciando a dar una secuenciación de su nacimiento —que sólo se puede determinar por aproximación—, vamos a presentarlos en forma sistemática, intentando bosquejar brevemente los más importantes de ellos.

Los seis sistemas se ordenan de dos en dos, de modo que resulta un aspecto como el siguiente:

1. Sistema nyaya	2. Sistema vaisesika
3. Sistema sanjya	4. Sistema yoga
5. Sistema purva-mimansa	6. Sistema vedanta

El sajya, el yoga y el vedanta son los que han jugado el papel más importante en el pensamiento hindú.

Los seis sistemas se construyeron pasando por muchos desarrollos y transformaciones a lo largo de siglos. En la presentación que sigue, describimos cada uno sólo en su forma principal.

1 *Nyaya* y *Vaisesika*

Ya el nombre de *nyaya*, que venía a significar «prueba» o «regla», muestra cuál es el centro de gravedad de este sistema, situado en el ámbito de la lógica y la dialéctica. El texto autoritativo procede de un cierto *Gautama*, que emprende en él el primer gran intento clásico de exponer el arte de la correcta conclusión lógica. Este intento ha constituido el punto de partida para todas las demás disquisiciones lógicas en la India[78]. Se creó con él, además, un rico vocabulario de expresiones técnicas de la filosofía[79], de las cuales, por cierto, posee el sánscrito más que cualquier lengua de cultura europea[80]. Por el contrario, en el sistema *vaisesika* —procedente del legendario *kanada*, uno de los grandes pensadores de la India— el centro de gravedad reside en el ámbito de la explicación del mundo: la metafísica y la filosofía de la naturaleza. *Vaisesika* viene a significar «diferencia»[81]. El nombre dice

[78] Glasenapp, p. 243.
[79] Durant, *Oster*, p. 579.
[80] Durant, p. 577 (remitiendo a Keyserling, *Reisebuch eines Philosophen*).
[81] Glasenapp, p. 232.

que lo característico de este sistema es el afán de llegar a un conocimiento claro por vía de averiguar y entresacar las diferencias que hay en el mundo de los objetos y del interior del ser humano. Al fin y al cabo, todo conocimiento empieza siempre observando diferencias.

El núcleo de esta filosofía de la naturaleza es una especie de teoría atómica. Se suponen pequeñísimos elementos materiales constitutivos de los entes, indivisibles e indestructibles, que se unen y se vuelven a separar en el curso del proceso del universo[82].

Ambos sistemas se complementan mutuamente en la medida en que el *nyaya* asumió en lo esencial la metafísica del *vaisesika*, y este sistema la lógica del *nyaya*. En un tiempo posterior, ambos se fundieron en un único sistema.

Lo que acabamos de denominar centro de gravedad no debe entenderse como si un sistema se limitara a la lógica y el otro a la filosofía de la naturaleza. Ambos son sistemas filosóficos acabados, y ambos ven en el conocimiento de que tratan en detalle tan sólo un medio, un tránsito en el camino para liberarse del sufrimiento y las reencarnaciones, la liberación hacia la que marchan todos los sistemas hindúes.

2. *Sanjya y Yoga*

El sistema *sanjya* es, junto al vedanta, el más destacado de los seis sistemas ortodoxos. Se considera su fundador a *Kapila*. La palabra *sanjya* se deriva de la palabra para «número» o «enumeración»[83], y significa en esta acepción algo así como el sistema que determina el ente y los conceptos por enumeración de lo contenido en él.

El sistema *sanjya* se distingue de antemano de la filosofía de las Upanisads —y, podríamos añadir enseguida, también de la filosofía vedanta que trataremos después, y que representa la continuación más directa de los pensamientos de las Upanisads— por que no es monista, como éstas, sino dualista, es decir, no reduce todo lo que existe a *un* solo principio del mundo, sino que supone *dos*, separados y enfrentados toda la eternidad.

Estos dos principios son, de un lado, la *prakriti*, la naturaleza originaria, un principio *material*, activo, en movimiento constante, pero no espiritual, sin conciencia de sí mismo; de otro, el *purusa*, un principio puramente espiritual, no activo, pero animado y dotado de conciencia.

---

[82] Ib., p. 250.
[83] Ib., p. 197.

Estos dos principios no se oponían simplemente a la doctrina de las Upanisads —según la cual sólo el brahmán existe realmente, y el mundo exterior es sólo apariencia—, sino que se fueron constituyendo en un progreso por etapas a partir de esa doctrina, al imponerse poco a poco la inclinación, propia del intelecto humano, a atribuir al mundo material una realidad independiente de la conciencia, resultando así del mero maya la pakriti, la naturaleza existente por sí misma[44]. El espíritu (atmán) que, entonces, se enfrenta aislado a esta naturaleza, se convirtió en Purusa, suponiéndose primero, consecuentemente, un gran Purusa universal, un ser espiritual divino, y junto a éste, numerosos purusas individuales, «personas», almas individuales (que ya no se piensan como idénticas con el alma universal). Se abandonó entonces el concepto universal de purusa, y quedaron sólo los múltiples purusas individuales, con lo que el sistema sanjya clásico se convirtió en *ateo*. Contacta en este último punto con el budismo, si bien son muy discutidas las influencias mutuas —que deben ser consideradas como algo seguro— en los detalles, y, especialmente, la prioridad cronológica.

Consideremos primero la *prakriti*. En ella actúan tres fuerzas de desarrollo (gunas): un elemento de luz, claro y bueno para todas las cosas, un elemento oscuro, inerte e inhibidor, y un elemento de movilidad situado entre los dos. Del seno de la *Prakriti* nace todo lo que es y, por cierto, no sólo los elementos materiales, sino también la capacidad de pensar, de sentir y de actuar. Todo esto pertenece al mundo del prakriti, mientras nosotros nos inclinaríamos más bien a atribuirlo al mundo del espíritu. Hay en total cuatro entidades que constituyen el mundo natural y que surgen todas del prakriti. En el orden en que son enumeradas en el sistema son:

1) la prakriti misma, la cual crea;
2) la razón, órgano del discernimiento, la cual crea;
3) el «yo-hacedor» (*Ahakara*), el sentimiento de sí mismo, que realiza la diferenciación de yo y mundo exterior. De este surgen, por un lado, las fuerzas y los órganos de los sentidos; por otro, los elementos del mundo exterior.

Las fuerzas y los órganos de los sentidos se enumeran como sigue:

4) el ver,
5) el oír,

[44] Deussen, *Gesch*, I, 3, p. 24 ss.

6) el oler,
7) el gustar,
8) el sentir.

A estas fuerzas de los sentidos del mundo exterior se añaden, como es habitual en la India:

9) el espíritu (entendimiento, facultad conceptual, pensar).

Siguen los cinco órganos de los sentidos:

10) el ojo,
11) el oído,
12) la nariz,
13) la lengua,
14) la piel.

Siguen entonces los cinco órganos de la acción:

15) la laringe,
16) las manos,
17) los pies,
18) los órganos excretores,
19) los órganos genitales.

Los cinco elementos del mundo externo son:

20) el éter,
21) el aire,
22) el fuego y la luz,
23) el agua,
24) la tierra.

Estos veinticuatro elementos se oponen a:

25) los *purusas*, de modo que el sistema *sanjya* «cuenta» en total veinticinco principios.

El proceso del mundo es pensado de tal manera que la *prakriti*, en el continuo reflejarse de los tres Gunas, vuelve a crear siempre de nuevo, en inmensos ciclos, todo el mundo de la materia (2 a 24) —nacimiento

del mundo— para absorberlos de nuevo en sí —hundimiento del mundo—.

Pero ¿qué papel desempeñan los purusas en todo esto? ¿En qué relación están con la materia? ¿Tiene influencia sobre ella? ¿Son influidos por ella?

El espíritu se halla separado del acontecer material por un abismo profundo e imposible de cruzar. Por principio, está enfrentado a él en eterna pureza, como algo extraño en lo que no puede participar. ¿Qué pasa entonces con el ser vivo, en el cual, según parece, lo material y lo espiritual se han fundido en una unidad indisoluble? El filósofo *sanjya* dice: esta unidad es sólo *aparente*. Igual que el cristal claro e incoloro aparece rojo en cuanto se sostiene una flor roja detrás de él, así también el purusa eterno, cuando se realizan modificaciones en el cuerpo aparentemente unido con él, aparece como actuando, sufriendo, etc.[85]. En lo que llamamos alma por oposición al cuerpo se pueden distinguir, según la doctrina sanjya, dos componentes fundamentalmente diferentes: el eterno e inalterable purusa y los múltiples procesos físicos, imágenes, pensamientos, sentimientos, que no pertenecen al purusa, sino a la prakriti, al mundo material.

Pero, entonces, ¿por qué, tenemos que seguir preguntándonos, entran los purusas, en sí eternos y puramente espirituales, en una relación aparente y engañosa con el mundo de la prakriti? Nos encontramos aquí con uno de los núcleos más íntimos de la doctrina, el cual, en este caso como en prácticamente todos los sistemas hindúes, se mueve alrededor de los conceptos de sufrimiento, transmigración y redención (moksha).

También los pensadores sanjya parten del hecho fundamental del sufrimiento y del deseo (no de placer positivo, sino) de liberación de éste, de la absoluta ausencia de dolor. ¿Por qué sufrimos? Sólo sufrimos en la medida en que ciertas relaciones y procesos del mundo exterior actúan sobre nosotros. Pero sólo pueden actuar sobre nosotros en tanto en cuanto los sintamos como propios, como algo que nos atañe y nos pertenece. Hay en ello, sin embargo, una ilusión: pues el núcleo de nuestro ser, el purusa, está en realidad enfrentado como algo extraño al acontecer objetivo, y no participa de él. ¡Tan sólo hay que hacérselo saber! Pues con este conocimiento de que todo el mundo opuesto a él, en cierta medida, no le atañe en lo más íntimo, todo dolor cesaría. El purusa quedaría redimido.

---

[85] Glasenapp, p. 209.

¡Pero también la prakriti, la materia, se redimiría! Pues ella misma, siendo no espiritual, no consciente, no puede, desde luego, sentir dolor alguno; es algo que sólo puede hacer al estar combinada con el purusa, un sujeto sensible.

Así, tanto en la vida individual como en el proceso universal, depende todo de que el purusa llegue al *conocimiento*. La prakriti —un principio femenino, lo cual no deja de tener una razón profunda, ya que para su redención necesita de algo otro que yazca fuera de ella— tiene que desplegarse entonces largo tiempo, una y otra vez, ante los ojos del purusa —tal como hace una bailarina ante el espectador—, hasta que éste, al tomar conciencia de su alteridad y su ser diferente, se aparte de ella, redimiéndola a ella y a sí mismo a la vez.

De este modo, todo en la doctrina *sanjya* está dirigido a alcanzar el conocimiento, y con él la salvación, por medio de la virtud y la renuncia. Cómo pueda seguir existiendo el purusa redimido, una vez convertido en espíritu puro e inactivo, se compara a un espejo «al que no llega reflejo alguno»[86]. En el fondo, un velo de secreto permanece extendido.

Resulta característico del pensamiento brahmánico que esta filosofía atea sea considerada, sin embargo, como ortodoxa y compatible con el Veda. Esto puede comprenderse sobre todo por dos razones —aparte del hecho, más bien externo, de que Kapila reconoce explícitamente la autoridad de los vedas (sin preocuparse más en detalle de ellos cuando construye sus pensamientos)—: la primera, que, según la concepción hindú, el rechazo de la fe en un creador divino y señor del mundo puede muy bien conciliarse con el reconocimiento de las numerosas divinidades que desempeñan un papel en la antigua tradición védica; la segunda, que la doctrina *sanjya* deja intacto el sistema de castas como fundamento de la sociedad. Y es que, en tanto respetase esta condición, el pensador individual gozaba en la India brahmánica de una ilimitada libertad de pensamiento.

El nombre de *Yoga* está contaminado en las lenguas europeas con todo tipo de imaginaciones sobre oscuras artes mágicas practicadas para ganarse el pan, satisfacer el ansia de espectáculo de las multitudes, y fines por el estilo, que no tienen nada en común con la búsqueda seria de la verdad. No debe ignorarse en todo ello que el yoga es por su origen un sistema doctrinal que, exactamente igual que los que aquí se están tratando, pretende mostrar el camino hacia la sabiduría y la verdad, sólo que en él el acento queda en el lado práctico, en dar medios y caminos con los cuales llegar hasta ellas. El yoga está estrechamente

[86] Glasenapp, p. 211.

unido con el sistema *sanjya* en el sentido de que la filosofía *sanjya* constituye también ampliamente la base teórica del sistema yoga, y a la inversa, los filósofos sanjya reconocen la doctrina del yoga como el complemento práctico de lo que ellos enseñan.

Es cierto, no obstante, que la metafísica yoga se diferencia de la del sanjya en un punto fundamental: reconoce un Dios personal. Pero como el curso efectivo del mundo, al igual que en el sanjya, se explica por el juego de dos polos contrarios, el purusa y la prakriti, este Dios no puede ser un creador ni el que gobierna de mundo, sino, en cierto modo, el Purusa supremo, el único puro, omnisciente y libre desde toda la eternidad de cualquier vínculo con la prakriti. De ahí que no ocupe ninguna posición central en la doctrina práctica del yoga. Los textos principales del yoga están constituidos por 194 sutras-yogas, ordenadas en cuatro libros, atribuidos a un tal Patanjali.

Literalmente, yoga significa «yugo» (etimológicamente, se halla emparentado con esta palabra española), es decir, autodisciplina.

La idea, subyacente a esta doctrina, de que el ser humano, por medio de un determinado sistema de ejercicios ascéticos, por medio de la meditación y la concentración, puede alcanzar el conocimiento más profundo, el éxtasis y la redención, se encuentra también en otros pueblos, y desempeña ya un papel en la literatura védica, incluidas las Upanisads.

Es un largo y esforzado camino el que se le muestra al yogui, al final del cual puede alcanzar la redención del sufrimiento y la reencarnación.

En una paciente autosuperación de muchos años, tiene que recorrer las siguientes ocho etapas[87]:

1. Disciplina: comprende el no hacer daño (ahimsa, no violencia, el mismo postulado del jainismo y el budismo), veracidad, castidad, renuncia a todo egoísmo e intereses materiales.
2. Autodisciplina: consiste en la observación de los cinco mandamientos de pureza (corporal y espiritual), sobriedad, ascetismo, estudio y entrega a Dios.
3. Sentarse correctamente: se dan aquí cinco prescripciones muy detalladas de los modos de sentarse que proporcionan las mejores condiciones para el ensimismamiento. Así, por ejemplo, en un texto de Bhagavad-Gita se dice:

> Prepárese en un lugar puro el sitio en el que se haya de permanecer sentado, no demasiado alto ni demasiado bajo, cubierto con un paño, una piel, o hierba de *kuscha*.

[87] Chasenapp, p. 228. Durant, *Osten*, pp. 587-588.

> Posándose en sitio semejante, diríjase el sentido interior hacia *un* punto: refrenando la actividad de los sentidos y de los órganos del pensar, practíquese la meditación para la explicación de sí mismo.
>
> Manteniendo derechos e inmóviles el tronco, la cabeza y el cuello, mírese, sin moverse, a la punta de la nariz, y no mire a ningún otro sitio[88].

4. Regular la respiración: determinadas reglas para inspirar, expirar, contener el aliento.

5. Retirar todos los órganos de los sentidos de los objetos externos.

6. Concentrar el pensamiento en un sólo objeto, excluyendo todos los demás.

7. Meditación: una concentración aún más intensa, en la cual el pensar se llena completamente del objeto elegido. Como ayuda para ello, se recomienda repetir constantemente la sílaba sagrada «Om».

8. Éxtasis y ensimismamiento, el nivel supremo: el espíritu pierde la conciencia de sí mismo como ser individual. El yogui alcanza un conocimiento bienaventurado, semejante al divino, de la causa primera del mundo. No hay palabras que puedan describir este estado (como, en definitiva, toda la experiencia yoga) a quien no lo haya vivido.

Como un producto secundario, al yogui le advienen por esta vía las múltiples fuerzas mágicas y facultades sobrenaturales cuyo relato ocupa un amplio espacio en muchas informaciones sobre la vida hindú. Entre ellos, en las antiguas yogas-sutras se cuentan, por ejemplo:

— conocimiento del pasado y del futuro;
— comprensión de las voces de todos los animales;
— conocimiento de la antigua vida;
— hacer invisible el propio cuerpo;
— tener la fuerza de un elefante;
— conocimiento de lo sutil, lo oculto y lo alejado;
— conocimiento del universo;
— conocimiento de la disposición del cuerpo;
— calmar del hambre y la sed;
— no estar sometido al agua, el lodo y los espinos, pudiendo salir de ellos;
— andar por el aire;
— dominio de los elementos;
— excelencia del cuerpo e invulnerabilidad de sus atributos;

---

[88] Bhagavad-Gita. Durant, *Osten*, pp. 587-588.

— dominio de los órganos de los sentidos;
— dominio supremo sobre todo ser, y omnisciencia.

No se afirma que todas esas cosas sean posibles, sino que se explican una por una a partir de los conceptos de la filosofía yoga y de la estructura pensada del universo.

No resulta aquí posible entrar con más detalle en estas cosas, ni formular un juicio determinante sobre ellas. En cualquier caso, el juicio sobre todas estas cosas que se le prometen al yogui debe pronunciarse con alguna precaución. A quien quiera hacerlo precipitadamente debe recordársele que —tal como enseña la experiencia hasta el pasado más reciente— en el fondo del alma humana yacen dormidas fuerzas y facultades, acaso heredadas de tiempos anteriores al pensamiento, con las cuales nuestra sabiduría no puede ni soñar, y que una concentración extrema y la reunión de todas las fuerzas sobre un objetivo pueden capacitar al ser humano para realizaciones apenas imaginables.

Las degeneraciones del yoga no son tema de este libro. Según la doctrina yoga pura, todas las fuerzas mágicas son, en el mejor de los casos, productos secundarios y medios para un fin; para el yogui, etapas en el camino con el objetivo de la redención. Si se queda apegado a ellas y las convierte en un fin por sí mismo, no alcanzará la salvación.

3. *Mimansa* y *Vedanta*

De entre los seis sistemas ortodoxos, el *mimansa* es el menos importante, tanto en general como para nuestra exposición. Nos limitaremos, por lo tanto, a observar que, en lo esencial, se trata de una escuela que combate los muchos sistemas que han ido apareciendo desde el final de la época védica, sobre todo la filosofía sanjya, postulando en su lugar el humilde retorno a la sagrada tradición y las formas que ella prescribe de ejercicio religioso; y nos dirigimos al vedanta.

Literalmente, la palabra *vedanta* significa «final de los vedas», y originalmente no designaba tampoco otra cosa que esto, es decir, las Upanisads, o bien, el concepto global de las doctrinas filosófico-religiosas contenidas en ellas. Con el tiempo, el nombre pasó a aquella orientación filosófica que continuaba de modo más consecuente el pensamiento nuclear de las upanisads, la unidad del todo en brahmán y atman; desde este punto de vista, tiene un sentido que hayan asumido este nombre.

Hay numerosas escuelas vedanta. El fundador de la más influyente, denominada también vedanta clásico, pasa por ser *Sankara*, que vivió

hacia el año 800 d.C.; en la época de Carlomago, por lo tanto. Entre él y la compilación completa de las Upanisads media, pues, todo un milenio de evolución del pensamiento. Sankara, al que se considera el mayor filósofo de la India, le dio, en sus treinta y dos años de vida, un nuevo vigor y frescura a los pensamientos de las Upanisads, después de que, durante mil doscientos años, la tradición védica se hubiera visto ensombrecida por la del budismo, que negaba por completo la autoridad de los vedas, y de la filosofía *sanjya*, unida con ellas más por el nombre que por un sentido profundo. Sankara expuso su doctrina en forma de un comentario a las quinientas cincuenta y cinco sutras en que se había transmitido la antigua doctrina vedanta. Lo que sigue se refiere únicamente a la doctrina de Sankara.

El punto de partida lo constituyen las viejas proposiciones:

tat twam asi «ese eres tú»
aham brahmaasmi «yo soy brahmán»[89].

Se quería decir con ello que el brahmán —el principio eterno del mundo, del que todo surge y en el que todo descansa— es idéntico a nuestro yo más íntimo. Este sí-mismo, el atmán, es por su esencia incognoscible, no puede expresarse en palabras. («El atmán es incognoscible», había enseñado ya Yagnavalka.) Hay sólamente una única realidad, el atmán, que es brahmán.

Claro es que la apariencia exterior contradice esta proposición. Pues la experiencia diaria nos enseña que no hay una realidad, sino una multiplicidad de modos y figuras de lo real, y nuestro sí-mismo se nos aparece uno y el mismo que el cuerpo caduco al que está atado.

Resulta de ello la necesidad de someter a *crítica* los medios de nuestro conocimiento, los cuales nos muestran esa multiplicidad. ¿Cómo es posible el saber, cómo llega a tener lugar, y cómo es que es válido y indudable? Sankara plantea así la misma pregunta que Kant plantearía en la Europa del siglo XVIII, y puede decirse que llega a unos resultados totalmente análogos a los de Kant. Tenemos todas nuestras experiencias por medio de los sentidos. Lo que llamamos saber no es otra cosa que la elaboración de los materiales que los sentidos nos ofrecen. ¿Tenemos por ello la realidad misma en nuestras manos? Sankara dice: no. Al igual que Kant hará más tarde, señala que ninguna experiencia nos muestra las cosas en su esencia verdadera, sino sólo tal como se presentan a nuestros sentidos, es decir, como *fenómeno*. Creer

[89] Deussen, *Gesch*, I, 3, pp. 586.

que la esencia del mundo puede desentrañarse por este camino es una ilusión, maya.

Vidya, el verdadero saber, el conocimiento universal, sólo lo alcanza quien pueda ver a través del velo de maya el carácter condicionado de nuestras experiencias de los sentidos. Reconocerá entonces que nuestro yo es distinto e independiente de todos los fenómenos exteriores, que es —y aquí se separa el camino de Sankara del de Kant— brahmán. Un conocimiento semejante no puede alcanzarse por medio de la experiencia externa, pero tampoco por medio de la reflexión; surge sólo de la eterna revelación divina del Veda, especialmente de su parte final, las Upanisads.

Pero al invocar el Veda, Sankara se encuentra en cierta dificultad. El intento de probar que el Veda enseña la unidad de atmán con brahmán y la realidad única de los mismos tropieza con obstáculos, ya que, aunque es verdad que en las upanisads se encuentran ciertos pasajes que proclaman esta doctrina monista (es decir, de la unidad), hay también otros que permiten reconocer una concepción pluralista, es decir, enseñan que hay una multiplicidad de brahmán de diferentes seres individuales. Ello es así en las partes más antiguas del Veda. Mas, para Sankara, todo el veda es de origen divino.

Puede ser que fuera esta dificultad, junto con otros motivos, la que moviera a Sankara a formular su característica teoría de los dos estadios del conocimiento, uno inferior y otro superior (doctrina que, a su vez, se hallaba preformada en las Upanisads).

En el estadio inferior, el del conocimiento exotérico, el mundo y Dios —que para Sankara son prácticamente idénticos, pues él define a Dios como existencia[90]— aparecen en la forma de la multiplicidad: Dios aparece como *Ishvara* o creador del mundo, se le asignan todo tipo de atributos, y el pueblo le venera de múltiples formas. Si bien este estadio no es el conocimiento supremo, no debe tampoco ser desechado, ya que este tipo de representaciones son adecuadas para la capacidad de comprensión de las multitudes y constituyen, al menos, una antesala del verdadero conocimiento.

En el estadio superior del conocimiento esotérico se encuentra el filósofo. El ve que detrás del carácter de maya de los fenómenos descansa el brahmán único, al que no pueden asignársele ningún tipo de atributos porque es completamente incognoscible. El sabio no censura la forma inferior de conocimiento; puede orar en cualquier templo y puede postrarse ante cualquier dios, ya que estas formas de adoración

[90] Durant, *Osten*, p. 90.

de lo incognoscible son apropiadas a las formas de pensamiento y percepción humanas, pero él, en su corazón, sabe y venera detrás de ello la unidad eterna[91]. Así, para Sankara hay dos formas de aparecerse el brahmán y venerarle; casi puede considerárseles dos dioses diferentes.

Al igual que para todos los otros sistemas, para el vedanta, la pregunta de todas las preguntas es cómo puede liberarse el ser humano de la existencia individual, que es sufrimiento. La respuesta es clara: la redención consiste en hacerse consciente del atmán dentro de nosotros. Éste nos lleva al estado en que nos elevamos por encima de la brevedad y las ataduras de nuestra existencia y nos fundimos en ese gran océano del ser, en el cual no hay ninguna individuación, ni alteración, ni tiempo, sólo *paz*. Vuelve aquí otra vez el viejo símil de las corrientes que, perdiendo su nombre y su figura, se derraman en el océano.

La ética práctica del vedanta contiene los siguientes postulados fundamentales:

— Diferenciación entre lo eterno y lo no eterno.
— Renuncia a la recompensa, en este mundo como en el más allá.
— Los seis medios: tranquilidad de ánimo, autodominio, renuncia al placer de los sentidos, soportar todas las fatigas, recogimiento interior, fe.
— Afán de redención de la existencia individual en la tierra.

Las buenas obras no son el medio adecuado para cumplir estos postulados. Es cierto que no dejan de tener valor, pero tienen una función más bien negativa, en tanto que, al igual que el ascetismo, ayudan a eliminar las trabas, las tentaciones y las excitaciones del ánimo que se oponen al verdadero saber. El medio para la salvación no es la acción, sino el conocimiento correcto, alcanzado mediante la piadosa meditación y el estudio del veda. Para el que sabe, las obras se convierten en algo indiferente, pues ha conocido que las obras, por pertenecer al mundo de los fenómenos, no son, en verdad, sus obras[92].

> al que contempla eso que es lo más alto y lo más hondo
> se le rompe el nudo del corazón,
> se le disuelven todas las dudas,
> y sus obras se toman en nada»[93].

---

[91] Ib.
[92] Deussen, *Gesch*, I, 3, p. 613.
[93] Upanisad de Mundaka. Deussen, *Gesch*, I, 3, p. 669.

En una exposición popular hindú de la doctrina vedanta, se dice:

> ¡Puerta! ¡Renuncia a tu sed de riqueza, destierra de tu corazón todo apetito! [...]. No estés orgulloso de tu riqueza, de tus amigos, de tu juventud; el tiempo se lo lleva todo en un instante. Abandona todo, que es pura ilusión, e intérnate en el brahmán [...]. Tiembla la vida como una gota de agua en una flor de loto [...]. El tiempo juega, la vida se marchita; sin embargo, el aliento de la esperanza no se detiene nunca [...] conserva siempre tu ecuanimidad [...][94].

El destacado significado del sistema vedanta llega hasta nuestros días. En las compilaciones hindúes de los distintos sistemas brahmánicos, ocupa el puesto más alto. Un escritor hindú de tiempos de la Edad Media europea dice sobre las sutras del Vedanta:

> Este libro es el más principal de entre todos; todos los demás son sólo su complemento. Por ello deben tenerlo en mucho los que buscan la redención; y, por cierto, en la versión en que fue expuesto por el iluminado Sankara [...][95].

IV. UNA MIRADA A LA EVOLUCIÓN POSTERIOR DE LA FILOSOFÍA HINDÚ Y VALORACIÓN PROVISIONAL

Hemos restringido nuestra exposición a la filosofía hindú antigua porque fue entonces cuando el pensamiento hindú vivió su mayor florecimiento y se colocaron los cimientos para posteriores desarrollos en ella. Evidentemente, su evolución no se ha quedado estancada en los milenios transcurridos hasta nuestro presente. Aquí solo podemos rozarla.

Con la desaparición del budismo de la India, le faltó a la filosofía brahmánica el adversario en el que siempre se había prendido la chispa del pensamiento filosófico. Al cesar el combate de opiniones y puntos de vista en este período postclásico, lo que hizo aparición fue una rigidez, puesta de manifiesto, en el ámbito social por una radicalización de la separación en castas, y en el pensamiento filosófico por una esclerosis dogmática y por el aumento exagerado de las sectas.

A estas razones internas de su esterilidad se añadió la excesiva influencia extranjera. La India perdió su libertad, cayendo primero,

---

[94] Durant, *Osten*, p. 595. Según Max Müller, *Six systems of Indian Philosophy*, p. 181.

[95] Madhusana-saravati. Deussen, *Gesch*, I, p. 584.

durante algunos siglos, bajo la conquista musulmana, y luego, hasta nuestros días, bajo el dominio británico. Con la liberación política de la India en 1947, en la cual, como es sabido, tuvo lugar la división entre el Indostán, predominantemente hindú, y el Pakistán de mayoría musulmana (escindido luego en dos partes), puede tenerse la esperanza de un nuevo impulso del espíritu hindú. El inapreciable valor de la antigua filosofía hindú ha permanecido intacto a los desarrollos posteriores.

El descubrimiento por Europa de la filosofía hindú no empezó hasta tarde, y se lleva a cabo en lo esencial a partir del comienzo del siglo pasado. Fue introducido por el francés *Anquetil Duperron*, quien en 1801 y 1802 vertió al latín y publicó las Upanisads a partir de una edición persa, pues no conocía el sánscrito[96]. La traducción era imperfecta, pero algunos lectores perspicaces reconocieron enseguida el significado de los tesoros allí guardados. Anteriormente, había aparecido ya una traducción inglesa de la Bhagavad-Gita, en cuyo prólogo, Warren *Hastings*, artífice del dominio británico en la India, escribió: Esta obra seguirá viviendo mucho tiempo después de que el dominio británico sobre la India haya terminado. Tenía razón.

Durante todo el siglo XIX se desplegó en un rápido impulso la ciencia de la indología. Debe nombrarse, entre sus más destacados sabios, a Friedrich *Schlegel*, Max *Müller* y Paul *Deussen*.

Deussen comparaba el descubrimiento del mundo espiritual de la India con la imaginaria posibilidad de que, de pronto, se nos revelase el pensar y todo el mundo de representaciones de los habitantes de otra estrella[97]. De hecho, se abría aquí la mirada a otro mundo de pensamientos que, aparte de ciertos contactos de la filosofía hindú con la de Grecia, se había desarrollado independientemente, sin ser tocado por las compactas tradiciones de Europa o del Cercano Oriente. ¡Y eso que era el pensar de un pueblo que por su lengua y, acaso, por su origen, estaba cercanamente emparentado con el nuestro!

Al aumentar el conocimiento de la vida espiritual hindú, comenzó su influencia en el pensamiento y la creación europeas. *Goethe* y *Herder*, ambos aún en los comienzos de este conocimiento, reconocieron con visión profética la riqueza y profundidad de este nuevo mundo. De entre los grandes filósofos que han estudiado el espíritu de la filosofía hindú y en gran medida la han hecho propia, está, en primer lugar, *Schopenhauer*, cuyo entusiasmado juicio acerca de las Upanisads hemos citado más arriba. De modo semejante se manifestó *Schelling*.

---

[96] Glasenapp, p. 6.

[97] Deussen, *Gesch*, I, 1, pp. 35-36.

Algunos rasgos esenciales de la filosofía hindú que la distinguen de la occidental moderna son:

1. El pensar hindú está *en gran medida vinculado a la tradición.* La inmensa mayoría de los sistemas, en parte por su modo de conducir los pensamientos, en parte por cómo enlazan externamente con ella, se basa en la autoridad de la antigua escritura védica. Considerado en sí mismo, para el hindú, esto no representa ningún inconveniente. Claro que, con ello, se dificulta mucho la accesibilidad para el profano y la posibilidad de alcanzar alguna influencia en otros pueblos.

2. Los sistemas hindúes no se conforman con una mera explicación del mundo, con el conocimiento por el conocimiento mismo, sino que todos tienen una pronunciada orientación hacia lo *práctico*: pretenden ser una guía para el vivir rectamente y para la salvación. Puede que tenga que ver con esto, aparte de otros motivos inherentes a la especial idiosincrasia del pueblo hindú, el hecho de que la filosofía haya desempeñado en la vida hindú antigua un papel tan importante como en casi ningún otro pueblo.

3. Una profunda diferencia con la mayoría de las concepciones europeas estriba en que todos los pensadores hindúes le reconocen al conocimiento puramente intelectual un papel sólo secundario. No se cansan de enfatizar que la verdad está «fuera del intelecto», y que no puede ser atrapada con palabras, sino sólo por vía de una empatía, *intuición* directa. A propósito de esto, un estudioso occidental exponía en un comentario de las Upanisads la opinión que sigue:

> Todas las filosofías racionalistas —es decir, que trabajan con el entendimiento— terminan de modo ineludible en el agnosticismo —es decir, en el conocimiento de que no podemos conocer nada—. Es este el único resultado lógico de la búsqueda de saber por ese camino y por medio de ese instrumento [...]. Inspirado y puesto en movimiento por la intuición, el filósofo racionalista le da por un momento la espalda a ésta y deja la tarea a merced del espíritu inferior, el cual es incapaz de encontrar una respuesta. Una vez que ha empezado con la intuición, debería continuar con ésta[*].

4. Acaso lo que más extrañeza le produzca al no hindú sea el constante retorno de la idea de la *transmigración de las almas,* que en Occidente, en filosofía, aparte tal vez del «eterno retorno» de Nietzsche —que, no obstante, sólo tiene un parecido muy lejano con él—, apenas encuentra un paralelo, a lo sumo sólo en corrientes subterráneas, difíci-

[*] Charles Johnson, *The Great Upanisads*, New York, 1924, t. I, p. 83.

les de comprender, del espíritu occidental. Ha de hacerse notar en relación con esto que sólo hay dos posibles respuestas a la cuestión de qué nos ocurre después de la muerte; si es que se quiere suponer algún tipo de continuación de la existencia y de premio después de la muerte. Una respuesta es la recompensa eterna, la eterna dicha o la eterna perdición; la otra es la idea de la reencarnación. Si intentamos por un momento liberarnos de las representaciones cristiano-occidentales a que estamos habituados, podremos reconocer que, al considerar sin prejuicios el pensamiento de la transmigración, esta tiene dos rasgos positivos: puede, en primer lugar, explicar la innegable diversidad, que existe por nacimiento, del carácter moral de un modo simple y fácil: este carácter se debe precisamente a los hechos del individuo en una vida anterior. En segundo lugar, no muestra a la desproporción entre causa y efecto que se puede encontrar entre el breve tiempo de prueba en la tierra y la eternidad del premio o el castigo.

5. Una cualidad notable de los pensadores hindúes es su generosa *tolerancia*. En una sociedad dominada por sacerdotes, pudieron desarrollarse doctrinas materialistas, escépticas y ateas; las noticias que nos han llegado hablan, ciertamente, de disputas, debates y luchas espirituales, pero prácticamente nunca de ultrajes, represión o persecución física. A los hindúes, que nunca han tenido un cargo de autoridad espiritual suprema como el papado, les resulta extraño el pensamiento de que la verdad sólo pueda ser encontrada de una forma. Resulta significativo en este sentido que un sólo sabio brahmán haya comentado en el siglo IX las obras principales de todos los sistemas ortodoxos conocidos, continuando el desarrollo de cada sistema en su respectiva dirección y peculiaridades; un fenómeno que apenas sería imaginable en Europa, y que sólo se puede explicar porque el hindú considera todos los sistemas de pensamiento sólo como modos imperfectos y medios de aproximación a la verdad.

6. Una última peculiaridad que aún merece ser destacada es la inconfundible inclinación —al menos para el observador europeo— a *menospreciar lo terreno* y apartarse de la vida activa; el que los hindúes perdieran su libertad puede muy bien deberse a que no la considerasen digna de ser defendida en la medida suficiente. En la práctica, naturalmente, los estrictos postulados de los filósofos sólo se realizan con componendas y a modo de aproximación, y la masa del pueblo, al igual que en todas partes, se contentará con el aquí y el ahora.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA ANTIGUA FILOSOFÍA CHINA

China es el segundo círculo cultural, junto a la India, del cual poseemos documentos de pensar filosófico, aproximadamente de la misma antigüedad.

Por su extensión, población y peculiaridades, China constituye también un mundo en sí misma, comparable, más que a un país europeo solo, a toda Europa, estando en sí articulada con tanta riqueza como ésta por las diferencias de clima, de paisaje, e incluso de lengua hablada; mas, a consecuencia de su considerable aislamiento geográfico —por océanos, cordilleras y desiertos— y de la incomunicación cultural producida por éste, rota tan sólo en un tiempo históricamente reciente, alcanzó una continuidad milenaria de tradición religiosa y espiritual, así como de relaciones sociales, ofreciendo la imagen de una cultura unitaria.

Las magníficas realizaciones culturales de los chinos en casi todos los ámbitos solo pueden ser mencionadas aquí. Van desde el aprovechamiento del suelo, la regulación de los ríos, inventos como la porcelana, la pólvora, la brújula y el papel dinero, pasando por el Estado y la organización social, hasta las artes plásticas (especialmente la pintura y la cerámica) y la literatura, dentro de la cual sobresale una incomparable poesía lírica.

Los yacimientos prehistóricos hacen suponer que la civilización humana contempla en China un desarrollo ininterrumpido de muchos milenios. La historia escrita de los chinos se remonta hasta los emperadores del tercer milenio antes de Cristo. La tradición atribuye a estos míticos señores la invención de la escritura, la introducción del matrimonio, la formación de la música, la invención de los palillos para comer y muchas otras realizaciones culturales básicas, condensando así en ellos logros culturales que, en realidad, debieron de necesitar milenios, por lo menos, para ir imponiéndose poco a poco.

La lengua y la escritura china requieren algunas observaciones especiales. Como se puede suponer, el chino, está por su estructura, muy lejos del alemán y de otras lenguas europeas. Pertenece a la clase de las lenguas llamadas aislantes o monosilábicas, es decir, consta en

su mayor parte de palabras monosílabas, completamante invariables, y por tanto no sometidas a flexión (declinación y conjugación), sin prefijos ni sufijos, etc. El número de estas sílabas, como es natural, es muy restringido —limitado aún más por otras propiedades—, pero se multiplica acentuando cada sílaba de modo diferente (por ejemplo, con tono alto constante, bajo constante, creciente o decreciente), teniendo cada vez un significado distinto. A esta peculiaridad de la entonación se debe el carácter «cantarín» que tiene el chino para el oído europeo. Algunas sílabas pueden llegar a tener cincuenta o sesenta significados diferentes. (El lector que encuentre esto demasiado curioso debe recordar que también en las lenguas europeas, muchas palabras tienen dos significados —uno inmediato y otro figurado—, y algunas una gran cantidad de acepciones divergentes entre sí.) El significado de lo que se dice resulta sobre todo de la posición de la palabra en la composición de la frase —para la cual, en consecuencia, valen unas reglas más estrictas que en las lenguas construidas de otro modo—, o bien por adición de determinadas palabras auxiliares. (Esto, en cierta medida, existe también en las lenguas indoeuropeas.) Asimismo, sólo por el contexto puede verse si una palabra concreta debe considerarse como nombre, adjetivo, verbo o adverbio; por ejemplo, si la sílaba «ta» significa «grandeza», o «grande» o «agrandar» o «muy». Tanto como la lengua hablada se diferencia también la escritura china de la nuestra. Surgió de una escritura icónica, ha conservado en parte este carácter y se distingue, sobre todo, por que no sólo se llevan al papel los sonidos de la lengua hablada, como hacemos nosotros, sino, sobre todo, los conceptos expresados en palabras. Para los objetos, entonces, se dibuja una figura (simple y estilizada); los signos para montaña, casa, árbol, sol, luna, etc. se forman así. Los símbolos abstractos, que no pueden copiarse de un modo intuitivo, se simbolizan con un signo que, en cierta medida, contenga figuradamente ese significado, por ejemplo el concepto «espíritu» con el signo del «corazón», o bien por la unión de varios signos.

Una escritura semejante ofrece la ventaja de que cualquiera que conozca sólo el significado de los signos particulares, los puede leer y entender, por así decirlo, en su propia lengua, sin saber para nada el chino hablado (puede compararse esto con los números «arábes», extendidos por todo el mundo). Por este motivo, la escritura constituye el único vínculo lingüístico entre los distintos dialectos chinos; además, como la lengua hablada se ha transformado, pero la escritura ha permanecido en lo esencial inalterada, permite leer textos antiguos sin grandes dificultades.

Desde luego, comparado con nuestro alfabeto de veintisiete letras, es difícil de aprender. Hacen falta decenios hasta que se llega a dominar los miles de signos, en parte muy complicados. En cualquier caso, para el uso práctico, basta con dos mil o cuatro mil signos, que pueden aprenderse en algunos años. Puede imaginarse —y por esta razón nos hemos detenido en este punto— que el pensamiento de un pueblo con una lengua semejante debe transcurrir por otros cauces que el nuestro, aparte de las demás profundas diferencias culturales con las que la lengua, evidentemente, también se halla en estrecha relación. Una lógica científica como la desarrollada en Grecia y en Occidente, surgida en inmediata relación con la gramática de las lenguas indogermánicas y sus estrictas distinciones en sustantivo, adjetivo, verbo, etc., de sujeto, predicado y objeto, no podía desarrollarse en China, y no lo ha hecho. A causa de la diferente estructura de los lenguajes, además, la traducción de textos del chino, especialmente si éstos son de contenido filosófico y comprenden por ello gran número de conceptos abstractos, representados simbólicamente por la escritura china, se encuentra con múltiples dificultades. De ahí que las traducciones existentes, aunque estén hechas por excelentes conocedores de la lengua y el país, difieran entre sí. Claro que esto es cierto más para sutiles matices y tonos de los conceptos que para el contenido esencial; pero está claro que todo lo que resuene en una palabra, en una frase, o en un texto entero, todo lo que resuene de un implícito tono de fondo, de semiconscientes asociaciones de pensamientos, de la atmósfera, por así decirlo, se reconocerá con tanta mayor imperfección cuanto más distanciadas están las lenguas en cuestión por su estructura y sus peculiaridades.

Si China se pasase alguna vez a la escritura de signos latina, ello no dejaría, a la larga, de tener consecuencias en el modo de pensar de los chinos.

Una observación sobre el modo de escribir los nombres chinos en este libro: al transcribir las palabras y nombres chinos para lectores europeos a caracteres latinos, los pueblos europeos han seguido caminos diferentes; había, por ejemplo, un sistema de transcripción para el inglés, otro para el francés, otro para el alemán. El gobierno de la República Popular China ha propuesto, para la transcripción de la lengua china a la escritura latina, un nuevo sistema que se va imponiendo internacionalmente. Se llama pinyin. Los cuatro tonos diferentes en los que se puede pronunciar una palabra china —y que le dan respectivamente un significado diferente a la palabra, cuya fonética, por lo demás, sigue siendo la misma— se caracterizan en esta transcripción por signos diacríticos situados sobre la vocal de cada sílaba: ā, para un tono uniformemente alto; á, para tono creciente; a̋, para tono ligera-

mente decreciente, después tono creciente [también â]; à, para tono decreciente. Dado que nombres como *I Ching* [*Libro de las transformaciones*], aparecen de esta forma en libros antiguos, ha sido conservado, pero añadiéndole cada vez entre paréntesis la nueva forma (que se usará en el futuro): I Ching (yì jīng).

Uno de los sabios chinos más importantes de nuestros días[1] ha comparado el desarrollo de la filosofía china con una sinfonía espiritual que transcurriera en tres tiempos.

En el primero suenan los tres temas principales del confucianismo, el taoísmo y el motismo, y además los cuatro temas secundarios del sofismo, el legalismo, el neomotismo y la doctrina del Yin-yang (jīn yáng). Junto a estos, suenan como acompañamiento otros muchos que, sin embargo, tras haber sonado una vez, no son continuados; son las llamadas «cien escuelas», cuyas doctrinas sólo se han transmitido fragmentariamente. Este primer período comprende desde el siglo VI hasta el II antes de Cristo.

En el segundo tiempo, los diferentes motivos se entremezclan para dar el acorde dominante de la filosofía medieval china, mientras que el budismo procedente de la India da el contrapunto. Este período abarca desde el siglo II a.C. hasta, más o menos, el año 1000 d.C.

El tercer período abarca desde entonces hasta la actualidad. Ofrece una síntesis de diferentes elementos, en la cual da el tono la constante y peculiar melodía del neoconfucianismo.

Con las radicales transformaciones más recientes, cuyo alcance aún no es posible determinar, podría haber empezado un tiempo completamente distinto.

Finalmente, la comparación musical es adecuada en la medida en que, junto a las consonancias, también aparecen disonancias.

Añadiremos que el primer tiempo no empieza a sonar de súbito con sus motivos principales, sino que le antecede un preludio en forma de un largo desarrollo anterior del pensamiento chino. Pero como todo lo que se ha transmitido de esa época temprana nos ha llegado tan sólo en los escritos clásicos elaborados por Confucio, no le dedicaremos un apartado especial, sino que los tocaremos brevemente al tratar la filosofía de Confucio.

Por lo demás, y por razones de espacio, nos restringiremos en lo esencial —de modo semejante al capítulo primero— al primer período principal, ya que en él se dieron los mayores pensadores y se pronunciaron los pensamientos fundamentales para todo lo que seguiría después.

---

[1] Chang Wing Tsit, «The Story of Chinese Philosophy», en Charles A. Moore, *Philosophy - East and West*, p. 24.

I. CONFUCIO

1. Vida de Confucio

Confucio, el más influyente de todos los pensadores chinos, y quizá el más influyente de todos los filósofos que haya vivido nunca, nació en el año 551 a.C., en el principado de Lu (Lu¨), en la actual provincia de Shantung (Shān dōng). Procedía del noble linaje, por entonces ya muy antiguo, de Kung (Köng), que ha perdurado hasta hoy, a lo largo de dos milenios y medio; en este tiempo, el número de descendientes de Confucio ha alcanzado los diez mil. Su nombre chino es Kung-fu-tse (Ko ng zi¨ ó Ko ng fū zi¨), es decir, «maestro del lenaje de los Kung». Confucio es la forma latina de este nombre que introdujeron los europeos.

Ya en sus años de juventud, Confucio organizó su casa como una escuela, y enseñaba a los discípulos, que bien pronto se congregaron a su alrededor, historia, poesía y las formas de la decencia. En el curso de los decenios llegaron a pasar más de tres mil jóvenes varones por su escuela, difundiéndose su fama. Aunque estaba lleno de ambición y le hubiera gustado ocupar un puesto dirigente en el Estado, rechazaba, sin embargo, todas las ofertas en este sentido en tanto no pudiera conciliar las condiciones con sus principios morales. «Lo que a uno debe preocuparle no es el no tener ningún cargo, sino el ser útil para él, lo que a uno debe preocuparle no es el no ser famoso, sino que debe esforzarse por merecer ser famoso»[2]. Así fue hasta que tuvo cincuenta años, en que tuvo la ocasión de llevar a la práctica como funcionario de su patria los principios de un gobierno justo que había encontrado y enseñado. Según la tradición, alcanzó con ellos éxitos extraordinarios. Se dice que su mera toma de posesión como ministro de justicia, por ejemplo, bastó para que los criminales se retiraran a sus guaridas y el pueblo tuviera motivos para hacerse honrado. El príncipe de un Estado vecino, celoso del florecimiento del Estado de Lu, envió al príncipe de éste un grupo de bailarinas y cantantes, y de hermosos caballos, consiguiendo con ello que el príncipe se entregara a la buena vida y se apartara de los principios de gobierno de Confucio. Éste, decepcionado, dimitió y abandonó su patria.

Después de trece años de vida errante, Confucio fue llamado de nuevo, con todos los honores, a su patria, donde dedicó sus últimos años de vida a compilar y editar los documentos escritos de la tradición, y redactó una crónica de su país natal. Nunca volvió a aceptar

---

[2] Confucio, *Lunyü*, IV, XIX.

un cargo público. Tras su muerte, que él había predicho, sus discípulos le enterraron con gran pompa. El mismo, sin embargo, abandonó la vida totalmente desilusionado de que ningún gobernante hubiera querido oír su doctrina y realizar sus principios; no presintió qué poderoso y duradero éxito le estaba reservado a sus pensamientos.

2. Los nueve libros clásicos

Además de construir su propia filosofía, que él mismo nunca presentó como una creación original, sino que siempre calificó de transmisión de lo que había aprendido de los legendarios emperadores de la época más temprana, Confucio tiene el gran mérito de haber compilado las tradiciones más antiguas del ámbito cultural chino y haberlas conservado para la posteridad.

De los cinco Ching o libros canónicos surgidos de este modo, los cuatro primeros proceden, con bastante seguridad, de Confucio mismo: el quinto, probablemente, sólo en algunas partes sueltas.

1. Para la filosofía, el más significativo es el *I Ching* (yì jīng) o *Libro de las transformaciones*; posiblemente, el documento filosófico más antiguo que se conserva. Según la tradición, procede de un emperador que vivió y reinó casi tres mil años antes de nuestra era. Confucio lo reeditó, añadiéndole un comentario. Lo estimaba en tanto que deseaba disponer de cincuenta años para estudiarlo[3].

El núcleo de este libro lo constituyen ocho trigramas, según se los denomina, esto es, dibujos consistentes en tres líneas, en parte enteras, en parte fragmentadas. Cada trigrama simboliza una fuerza de la naturaleza y, a la vez, en sentido simbólico figurado, un elemento determinado de la vida humana. Estos ocho trigramas originarios son más o menos como sigue[4]:

---

[3] Durant, *Osten*, p. 695.

[4] Según Deussen, *Gesch*, I, 3, p. 695.

Signo:	denominación china	fuerza de la naturaleza	Significado en la vida humana
	tian (qián)	cielo	fortaleza
	tui (dùi)	mar	placer
	lî (lí)	fuego	esplendor
	chan (zhèn)	trueno	energia
	siuen (sùn)	viento	penetración
	kan(kǎn)	lluvia	peligro
	kân (gěn)	montaña	reposo
	kwun (kūn)	tierra	condescendencia

Combinando unos con otros, los signos se multiplican. En las líneas continuas, se piensa que está representado un elemento de lo claro —luz, movimiento, vida— (Yang, yáng), en las líneas discontinuas, un elemento de lo oscuro —calma, materia— (Yin, jīn).

Este raro y mundialmente célebre libro de los signos deja un amplio espacio a la interpretación. Los chinos ven en él un compendio de profundísima sabiduría, usado también, sobre todo, con fines adivinatorios, sabiduría que sólo se manifiesta a quien aprenda a vivir dentro de este mundo de símbolos y a comprender su sentido secreto. Los sinólogos europeos lo han alabado, en tonos de la más alta admiración, como un oráculo que nunca dejará abandonado, en ninguna situación de la vida, a quien sepa leer en él.

2. El segundo de los libros editados por Confucio, el *Shi Ching* (shī jīng) o *Libro de las canciones*, contiene cien cantos cuyo origen es muy anterior a la vida de Confucio, y que este eligió de entre un número mayor. Junto a canciones populares de amor y de la naturaleza, se encuentran también cantos sacrificiales y canciones de tendencia política.

3. El *Schu Ching* (shū jīng, también llamado shàng shū), o *Libro de los documentos*, es una extensa colección de documentos de diversa índole relativos a más de dos mil años de historia china, llegando hasta la época de Confucio, la mayoría de ellos leyes, decretos, etc., de príncipes, con el acompañamiento de explicaciones y textos intermedios.

4. Fueron redactados por Confucio mismo los *Anales de primavera y de verano*, una crónica de su patria Lu en el período de 722 hasta 480 a.C.

5. El último de los libros canónicos, el *Li Ji* (lǐ jī) o *Libro de los ritos*, es el más extenso de todos. Apareció después de Confucio, pero algunas de sus partes se le atribuyen a él. Trata las prescripciones de la

etiqueta, usos y costumbres —cosas especialmente cultivadas en China—, por ejemplo, relativas al culto de los antepasados y el comportamiento en la corte.

El mismo prestigio que a los cinco libros canónicos se le otorga a otros cuatro, los llamados «Libros clásicos». No fueron escritos ni editados por Confucio mismo, pero contienen sus doctrinas o las doctrinas de los más destacados de sus discípulos.

1. El libro *Lun Yü* (lùn yu) contiene las «conversaciones» de Confucio. Como muchos otros maestros de la humanidad, Confucio sólo enseñaba oralmente. Sólo conocemos sus pensamientos por estas declaraciones que anotaban sus discípulos. Claro que parece que, en los primeros tiempos, la transmisión oral de testimonios literarios era mucho más fiable y exacta de lo que se podría imaginar en nuestro tiempo, en el que las cabezas de las personas zumban bajo la profusión de impresiones que se agolpan diariamente sobre nosotros por los periódicos, la radio, el cine y la rapidez de los cambios locales, desviándonos de lo esencial.

Aparte de estas conversaciones, la segunda fuente fundamental para nuestro conocimiento de la filosofía confuciana es:

2. La Gran Ciencia —Ta Hsüeh (dà xúe)—, cuya primera parte contiene, probablemente, sentencias auténticas de Confucio.

3. El tercero de los libros clásicos, *Chung Yung* (zhōng yōng), la *Doctrina de la medida y el medio*, procede de un nieto de Confucio, que también presenta en él sentencias corrientes del maestro. Por esta razón, pero también por su propio contenido, el *Chung Yung* ocupa una posición dominante en la literatura confuciana.

4. El último de estos libros procede de Mencio, el mayor discípulos de Confucio, y lo mencionaremos aún al exponer su doctrina.

Todas estas obras citadas se designan también conjuntamente «Los nueve libros clásicos». Por su venerable antigüedad y la trascendencia de su contenido sobresalen por encima de toda la demás literatura china —con la excepción del Tao Te Ching (daò dí jīng)— y constituyen, hasta hoy, la base de la tradición confuciana.

3. El carácter especial de la filosofía confuciana

El rasgo que destaca en la filosofía de Confucio —y a la vez, en realidad, el rasgo fundamental de todo el filosofar chino— es que está

vuelto hacia el hombre y la vida práctica. Por ello, no representa un sistema acabado y cerrado de Lógica, Etica y Metafísica.

Confucio no conoce una Lógica como disciplina filosófica particular. El no les enseñaba a sus alumnos las reglas generales del pensar, sino que, insistiéndoles continuamente, intentaba llevarles a pensar correctamente por sí mismos. (En general, el que mejor domina las reglas abstractas de la Lógica no es el mejor pensador, como ya hace notar Mefistófeles en el *Fausto*.)

Confucio tampoco dejó una metafísica elaborada. No le gustaba manifestarse acerca de problemas metafísicos generales. Cuando un discípulo le preguntó por el servicio a los espíritus y por la muerte, dijo:

> Si ni siquiera sabemos cómo se debe servir a los hombres, ¿Cómo vamos a saber cómo servir a los espíritus? Si no sabemos nada de la vida, ¿cómo vamos a saber algo sobre la muerte?[5].

Por ello, se le tiene en general por agnóstico, alguien que está convencido de que no podemos saber nada sobre cuestiones metafísicas ni del más allá.

De todos modos, no dejaba de tener una postura positiva frente a la religión imperial china de la tradición, con su adoración del cielo (como un poder que se pensaba como impersonal, pues no conoce un Dios personal), de los espíritus y de los manes de los muertos; en cualquier caso, indicaba a sus discípulos que siguieran las prescripciones rituales de la tradición. Pero queda sin decidir si ello era por convicción religiosa o por una fundamental actitud conservadora, que busca siempre la salvaguarda de la tradición antigua.

De todas maneras, para él, el primer lugar lo ocupa incondicionalmente el bienestar de los hombres. Así, toda su doctrina es, esencialmente, una colección de principios de conducta y prescripciones morales que sirven a este fin; es decir, es principalmente ética y a la vez —puesto que Confucio no ve nunca al ser humano como un individuo aislado, sino siempre en el contexto natural de la familia, la sociedad y el Estado— teoría social o política.

4. El ideal moral

En correspondencia con el carácter «humanista» (en sentido literal, de estar referido al ser humano) del pensamiento confuciano, el ideal

[5] Chan Wing-Tsit, «Chinese Philosphy», p. 26.

no es el santo asceta y apartado del mundo, sino el *sabio* maduro y sereno, que conoce al mundo y a las personas, y que mantiene en todo la medida correcta. Una incesante educación de sí mismo, seriedad moral en todos los asuntos y honradez en el trato con los demás son lo que distingue al noble. No desdeña la posición ni los bienes materiales, pero está dispuesto, en todo momento, a renunciar a ellos por sus principios morales.

Paga el bien con el bien, a la maldad responde con justicia. Al formar su carácter, ayuda a la vez a los otros a formar el suyo. Lo exterior y lo interior están para él en el correcto equilibrio, pues:

> Aquel en quien el contenido prepondere sobre la forma, es tosco; aquel en quien la forma prepondere sobre el contenido, es un escribano. Aquel en quien la forma y el contenido estén equilibradas, es un noble[6].

Preguntado sobre cuál es la virtud perfecta, Confucio respondió con una frase que puede colocarse junto a la idea cristiana del amor al prójimo y que vuelve a aparecer en muchos pueblos como «regla de oro» de la conducta humana: «Lo que no desees para ti mismo, no se lo hagas a los demás.»

Según se dice, Confucio realizó en su persona sus postulados de rigor, seriedad y respeto para sí y para los otros, de conducta ejemplar en todas las situaciones de la vida, en tan alta medida que irradiaba la impresión de una perfección casi agobiante.

5. Estado y sociedad

Al igual que para la vida del individuo, también para la vida de toda la sociedad plantea Confucio los postulados de rectitud, gravedad, comportamiento ejemplar del gobernante, conservación de los vínculos tradicionales.

Este énfasis constante en los postulados morales sólo puede entenderse correctamente si uno se hace presente que a la obra de Confucio le precedió inmediatamente, según todas las apariencias, un tiempo de disolución de los vínculos morales, relajación de las costumbres e incredulidad. Habían aparecido maestros, agudos sofistas, que criticaban tanto la religón tradicional como los gobiernos, afirmando la relatividad del Bien y el Mal; personas que dudaban de todo y creían poder demostrar tanto una cosa como su contraria. Los gobernantes entablaron una

---

[6] Richard Wilhelm, *Kung tse, Leben und Lehre,* 1925, pp. 123-124.

lucha encarnizada contra estos sofistas. Al parecer, Confucio mismo, durante el tiempo en que ocupó un cargo, condenó a muerte a uno de ellos por la peligrosidad de sus demagógicas intervenciones. Carentes de vínculo moral alguno, estos sofistas empleaban su arte dialéctico para cualquier fin y al servicio de cualquiera. De uno de ellos, un tal Teng Shì (Dēng shì), se cuenta la siguiente historia, jocosa y muy significativa:

> Se desbordó un río y un hombre rico se ahogó en él. Un pescador encontró el cadáver. La familia quería comprarlo, pero el pescador pedía mucho dinero. Se lo contaron a Deng Shì, que les dijo: «Podéis estar tranquilos. No hay nadie más a quien pueda venderle lo que ha encontrado.» El pescador estaba preocupado, y se dirigió también a Deng Shì. Que volvió a decir: «Puedes estar tranquilo, en ningún otro sitio pueden comprar el cadáver[7].

También este Dēng Shì parece haber terminado en el patíbulo.

En este tiempo en que amenazaba una decadencia moral, si es que no había comenzado ya, Confucio alza su voz y, con sublime gravedad, apela a su pueblo y sus señores para que regresen a los acrisolados y antiquísimos principios de su orden social. El núcleo de su doctrina queda pronunciado en el célebre pasaje que sigue, perteneciente a La Gran Ciencia:

> Cuando los antiguos querían hacer pública en el imperio la luminosa virtud, ordenaban primero su Estado; cuando querían ordenar su Estado, arreglaban primero su casa; cuando querían arreglar su casa, perfeccionaban primero su propia persona; cuando querían perfeccionar su propia persona, hacían primero recto su corazón; cuando querían hacer recto su corazón, hacían primero veraces sus pensamientos; cuando querían hacer veraces sus pensamientos, completaban primero su saber[8].

Lo que aquí se pronuncia es el conocimiento de que, para establecer el orden en el Estado y el bienestar de todos, cada uno tiene, primero, que empezar por sí mismo, en su propio interior. Una idea que también defendía, por ejemplo, el llamado «rearme moral» (Caux) después de 1945. Para Confucio, esto no vale sólo para cada individuo, sino, muy especialmente, para los gobernantes, que deben conducir al pueblo y conservar su confianza, principal cimiento del Estado, no sólo por la violencia ni por medio de muchas leyes, sino por la fuerza que irradia de su ejemplo.

A un príncipe que le preguntó si se debe ajusticiar a quien infrinja las leyes, Confucio le respondió:

---

[7] Durant, *Osten*, p. 656.

[8] Deussen, *Gesch*, I, 1, p. 690.

> Si Vuestra Alteza ejerce el gobierno, ¿por qué tiene necesidad de matar? Si Vuestra Alteza desea lo bueno, el pueblo será bueno. La esencia del señor es como la del viento. La esencia de lo bajo es como la de la hierba. La hierba debe doblarse cuando el viento sopla sobre ella. El que domina por virtud de su ser, es igual que la estrella del Norte, que se mantiene en su sitio, y todas las estrellas giran a su alrededor[9].

Para que empiece a dominar el orden en las cabezas y los corazones de los hombres, es preciso, sobre todo, que se llame a las cosas por su nombre simple y correcto. Según Confucio, pocas cosas hay tan nocivas para la paz, la rectitud y el bienestar como embrollar los nombres y los conceptos. ¡Sea el padre padre, el hijo, hijo, el príncipe, príncipe, y el siervo, siervo! Este es todo el secreto del buen gobierno. Cuando una vez le preguntaron a Confucio qué medidas empezaría por tomar él en el Estado si tuviera poder para ello, contestó: ¡Seguramente, la rectificación de los conceptos! A nosotros, hoy día, que nos vemos enfrentados en la vida pública con una abrumadora marea de las más urgentes tareas prácticas, nos podrá, a primera vista, parecer un tanto desacertado el considerar precisamente como primera y más importante tarea la rectificación de los conceptos. Sin embargo, piénsese por un momento cuánto más simple y transparente aparecería la embrollada situación actual del mundo, y cuánto más se le facilitarían sus decisiones a millones de personas, si se pusiera coto a los abusos que, con propangada y eslóganes, se están cometiendo en todos los ámbitos; y si conceptos como «libertad», «democracia», «socialismo», «agresión», «esclavitud» se utilizarán sólo en su significado claro y primitivo.

Un valor decisivo para la conservación y el fortalecimiento del Estado y la sociedad lo tiene la educación. Confucio reclama un aumento y mejora de las escuelas públicas, que deben ser igualmente accesibles a todos. De hecho, después de su muerte, sus ideas a este respecto se convirtieron en la base del sistema educativo chino durante siglos. Más que el mero saber, él acentúa la importancia de formar la sensibilidad artística y la educación de la decencia y las costumbres. Destaca la utilidad de la literatura, que estimula los sentimientos, ayuda a cumplir con las obligaciones, y extiende el campo de visión y el conocimiento acerca del mundo, las personas, los animales y las plantas. La misma importancia, como mínimo, tiene para él la música, a la que declara un pilar de la cultura general. La música está emparentada con el Bien, y ocupándose de ella se alcanza un corazón bondadoso, sincero y natural.

---

[9] Wilhelm, *King-tse*, pp. 52-113.

De las reglas de la decencia y la moral, a las que concede un gran peso, opina que, cuando menos, forman el carácter y sirven al pueblo como una muralla contra excesos peligrosos. Proclama:

> El que crea que esta muralla es inútil, y la destruya por ello, puede estar seguro de que tendrá que sufrir bajo las devastaciones y diluvios que vendrán después[10].

Una advertencia profética que no resulta menos válida para nuestro pueblo y nuestro tiempo que para la China hundiéndose de Kung-fu-tse.

II. LAO TSE (LA"O ZI" O LÃO ZĬ)

1. La vida de Lao Tse

Al igual que Platón y Aristóteles en Grecia, en China, los dos pensadores que orientaron al espíritu chino para todo su desarrollo ulterior vivieron casi a la vez, separados sólo por la distancia de una generación. Claro que aquí no puede llamarse a uno discípulo de otro. Pero, si hemos de creer la tradición china (pues es discutible que Lao Tse haya existido como personalidad histórica), es probable que ambos tuvieran una vez un contacto personal. Lao Tse era el mayor de los dos; su nacimiento se sitúa alrededor del año 600 a.C. En nuestra exposición hemos tratado antes de Confucio porque éste recurre a la tradición más antigua, que conocemos por mediación suya. Sin embargo, también Lao Tse creó a partir de unos pensamientos antiguos, de los que, prácticamente no se conoce nada. De su vida, apenas sabemos más que lo que informa el siguiente relato de un historiador chino:

> Lao Tse era un hombre de la aldea de Ku-dsen (chū rén), en el distrito de Li (lì), provincia de Ku (kŭ), en el estado feudal de Tschou (chu). Su apellido era Li (ahora Lĭ) (Lao Tse es un sobrenombre recibido más tarde, que significa «El viejo maestro»), su nombre de pila Ri (er), su nombre de varón Pohyang (Bó yáng), su título postumo honorario Tan (dān). Era historiador del Archivo Estatal de Tschou (zhou). Pero todos los datos biográficos son legendarios, y por ello inciertos. El taoísmo posterior, convertido en religión, ha tejido todo tipo de leyendas alrededor de esta vida.
>
> «Kong Tse» (esto es, Confucio) se puso en camino hacia Tschou para preguntar a Lao acerca del ceremonial. Lao Tse dijo: «Las personas de las que me hablas están ya podridas con todos sus huesos, y sólo sus palabras siguen existiendo.» Y siguió hablando: «Si un noble encuentra su tiempo,

[10] Confucio, *Libro de los ritos*; Durant, *Osten*, p. 178.

> asciende; si no encuentra su tiempo, se marcha y deja crecer la mala hierba. He oído que un buen comerciante oculta muy hondo sus tesoros, para que parezca que no tuviera nada; y un noble de perfectas virtudes aparece como muy simple en su ser exterior. Abandona, amigo, tu existencia cortesana y tus muchos deseos, tus maneras externas y tus planes de alto vuelo. Todo eso carece de valor para ti mismo. ¡No tengo nada más que decir!»
>
> Kong Tse se marchó y le dijo a sus discípulos: «De los pájaros, sé que pueden volar; de los peces, sé que saben nadar; del jabalí, sé que puede correr. A los que corren se les coge con lazos, a los que nadan se les coge con redes, a los que vuelan, con flechas. De la cometa, empero, no comprendo cómo puede volar al viento y a las nubes y ascender hasta el cielo. Hoy he visto a Lao Tse; creo que es igual que la cometa.»
>
> Lao tse se esforzaba por el Tao y la virtud. Su doctrina ponía como fin el permanecer oculto y ser innómine. Vivió largo tiempo en Tschou. Vio la decadencia de Tschou y se marchó de allí. Llegó a la frontera, y al guardián Yi Hin le dijo: «Veo, señor, que quieres marcharte en soledad: te ruego, por mí, que escribas tus pensamientos en un libro.» Y Lao Tse escribió un libro, que constaba de dos secciones y algo más de cinco mil palabras, y que trata del tao y de la virtud. Después, se marchó de allí. Nadie sabe dónde terminó[11].

Este guardián de fronteras hizo para la filosofía más o menos los mismos méritos que el propio Lao Tse. Si no hubiera obligado al maestro a escribir sus pensamientos, la literatura universal se habría quedado sin uno de sus más sublimes libros, y los pensamientos de uno de los sabios más grandes de todos los tiempos y pueblos habrían quedado ocultos, sin dejar un rastro a la posteridad. ¿Con cuántos otros sabios no habrá ocurrido algo parecido? Puestos a reflexionar sobre el utópico pensamiento de entregar para su aniquilación todos los libros impresos menos tres, y que uno mismo tuviera la posibilidad de elegir cuáles eran esos tres a conservar, uno de ellos debía ser el Tao Te Ching, el libro del antiguo maestro del camino y de la virtud. Contiene, en dos libros y ochenta capítulos, sin un orden estricto, las intuiciones metafísicas, éticas y políticas de Lao Tse.

2. El Tao y el mundo. El Tao como principio

Tao (dào), el concepto fundamental de la filosofía de Lao Tse, significa, en primer lugar, «camino» y, luego, «razón»[12]. El concepto de Tao como camino o ley del cielo aparece ya en la antigua religión imperial china; lo aplican además Confucio y su escuela, aunque en

---

[11] *Bericht des Chinesischen Historikers Sse-Ma-Tsien*; Deussen, *Gesch*, pp. 679-680.
[12] Ib., p. 693.

otro sentido; sobre todo, no ocupa en ellos la posición central que ocupa en Lao Tse. La doctrina de Lao Tse y la orientación filosófica (y religiosa) unida a él se llama en China taoísmo, derivado de Tao.

En rigor, Tao es el fondo originario del mundo. Es la ley de todas las leyes, la medida de todas las medidas. Ya desde el principio, vemos cómo el pensamiento de Lao Tse toma una dirección completamente diferente frente a Confucio, a saber, una dirección metafísica. («El hombre se rige por la medida de la tierra, la tierra por la medida del cielo, el cielo por la medida del Tao, el Tao por la medida de sí mismo»[13]). En tanto el Tao descansa sobre sí mismo como lo incondicionado, puede designársele, en el lenguaje de la filosofía europea, como «lo absoluto». Es cierto, además, que el Tao es incomprensible y no puede ser nombrado. Lao tse no se cansa de enfatizar que: «el Tao eterno no tiene nombre»; «el tao está oculto, sin nombre»; «No conozco su nombre, pero le llamo Tao»[14].

Como el Tao es inaprehensible, lo más alto que podemos llegar a conocer, la certeza de nuestro no-saber. «Conocer que no se conoce es lo más elevado»[15].

Si no podemos, en realidad, comprender ni conocer el Tao, podemos, sin embargo, llegar a percibirlo en tanto que experimentamos, humildes y entregados, su poder en las leyes de la naturaleza y del curso del mundo, convirtiéndolo en la medida rectora de nuestra vida humana. Ello, desde luego, supone que nos liberemos radicalmente en nuestro interior de todo lo que nos desvíe del camino del Tao y nos impida su contemplación, que, incluso si exteriormente estamos inmersos en los afanes del mundo, interiormente, liberados, nos abramos a lo único que domina la tierra y el cielo. Con ello ya nos hemos dirigido a la ética del Tao Te Ching.

4. El Tao como camino del sabio

Quien ha reconocido la futilidad de todas las cosas que no son el Tao, no puede enseñar una ética de la acción por la acción o por el éxito. Pero Lao tampoco enseña la huida del mundo y el ascetismo. Aspira, y es este el rasgo fundamental de todo el pensamiento chino, al justo medio. El ser humano debe estar en el mundo y actuar en él, pero

---

[13] Ib., p. 695 (*Tao Te Ching*, Cap. 32, 41, 25).
[14] Falta nota 14.
[15] Ib., p. 690 (Cap. 71).

de tal modo que, a la vez, interiormente, «no sea de este mundo». Mira y ama a los hombres y a las cosas, pero no debe abandonarse a ellos, sino tener siempre presente que «el reino sagrado es su pecho, no el placer de los ojos».

Tanto en lo que antecede como en lo que sigue, se hace especialmente clara la afinidad del (primitivo) taoísmo con los pensamientos de la religión y la filosofía hindúes. Algunos investigadores han llegado a deducir de esta afinidad una influencia efectiva. El concepto hindú de «karmayoga» —actuar y cumplir con sus obligaciones, permaneciendo interiormente libre e independiente, y precisamente dominar así uno a sí mismo y a las cosas— dice lo mismo que el postulado de Lao Tse: actuar por medio del no-hacer, manejar las cosas sin tomar posesión de ellas, cumplir el trabajo sin enorgullecerse de ello. (Pero también las palabras de San Pablo de «Tener como si no se tuviera» nacen de la misma actitud frente al mundo.) La doctrina hindú del brahmán que está en todas las cosas y también en nosotros, y en el que hemos de disolvernos a fin de encontrar la paz y la redención, puede ser comparada en igual medida con la doctrina del Tao.

En la ética práctica, en la concepción de cómo deben ser las relaciones con los demás seres humanos, se imponen de nuevo los paralelos con el cristianismo.

> Si uno no disputa, nadie en el mundo puede disputar con él |...| ¡Paga con virtud la amistad! |...| Al bueno le trato bien, y al que no es bueno también le trato bien, y así obtiene él el bien |...|. Al que es veraz le trato verazmente, y al que no es veraz también le trato verazmente, y así obtiene él veracidad |...|[16].

Lao Tse va aquí un paso más lejos que Confucio, que, ciertamente, pretendía también pagar al bien con el bien, mas la maldad, no con el bien, sino con «justicia».

La palabra clave en la ética de Tao Te Ching es *sencillez*. La vida sencilla desdeña la ganancia, la inteligencia, el egoísmo o los deseos ambiciosos.

> El hombre perfecto desea no desear, y aprecia los bienes que no son difíciles de alcanzar |...| creando el vacío supremo guardamos un silencio firme[17].

---

[16] Durant, *Osten*, p. 700. Las citas de Lao Tse están traducidas al alemán por Tscharner (Cap. 22, 63, 48, 43). |Traducimos las citas al español del alemán *(N. del T.)*|.

[17] Durant, *Osten*, p. 701 (Cap. 16, 64).

En el silencio y en la observación entregada del curso de la naturaleza, en el cual tiene el Tao su lado exterior, podemos, al hacernos conscientes del Tao, llegar a la calma y la iluminación.

> Cuando todos los seres y todas las cosas se excitan, yo miro cómo se revuelven. Sí, las cosas florecen y florecen, y cada una regresa a sus raíces. El regreso a las raíces es el silencio, y esto quiere decir: volverse hacia su determinación. Volverse hacia la propia determinación es la permanencia. El conocimiento de la permanencia es la iluminación[18].

El iluminado es despreocupado y vuelve a la sencillez del niño. Está relajado, es más, es blando, y precisamente por ello puede superarlo todo. Pues lo blando supera a lo duro.

> Nada en el mundo es más blando y débil que el agua, y nada que ataque a lo duro y fuerte puede superarla. No tiene nada por lo cual se la pueda sustituir. Lo débil supera a lo fuerte[19].

El sabio, al vivir modesta y sobriamente, difunde beneficios a su alrededor.

> El bien supremo es como el agua; el agua es buena, útil a todos los seres, y no disputa; habita lo que los hombres desdeñan. Por eso está cercana al Tao[20].

Aquel cuyo hacer coincida con el del Tao, será uno con él. El que haya alcanzado el fin supremo y, en medio de un absoluto abandono de sí mismo, se funda con el tao, consigue también —en este sentido— la inmortalidad.

> Quien conoce lo eterno, es abarcante; abarcante y, por lo tanto, justo; justo y, por lo tanto, rey; rey y, por lo tanto, del cielo; del cielo y, por lo tanto, del Tao; del Tao y, por lo tanto, permanente; sin peligro pierde su cuerpo[21].

El abandono de sí mismo, el altruismo, son los auténticos caracteres del noble.

> Retirarse a sí mismo es el camino hacia el cielo[22].
>
> Por ello, el hombre santo abarca lo Uno y se convierte en modelo del mundo. No se mira a sí mismo, sino que ilumina a su alrededor; no se con-

---

[18] Ib., p. 700 (Cap. 16).
[19] Deussen, *Gesch*, p. 700 (Cap. 78).
[20] Ib., p. 701 (Cap. 8).
[21] Ib., p. 694 (Cap. 16).
[22] Ib., p. 697 (Cap. 16).

viene a sí mismo, se distingue a su alrededor; no se celebra a sí mismo, a su alrededor tiene sus méritos; no se ensalza, sobresale entre lo de alrededor[21].

El que supera a otros, tiene fuerza; el que se supera a sí mismo, es un valiente[24].

Por ello, el hombre santo relega a su yo-mismo y se adelanta así a sí mismo; se abandona a sí mismo y así se conserva[25].

¿Y no nos parece estar oyendo otra voz?: «El que se ensalza a sí mismo, será humillado.» Al que es perfecto, al que se ha liberado de todo y no persigue nada ni nadie, le advienen por ello precisamente, todas las cosas.

No se conoce el mundo saliendo por la puerta; ni mirando por la ventana, se conoce al camino hacia el cielo. Cuanto más lejos se va, menos se conoce |...|[26].

El que renuncia, gana[27].

Al convertirse en Tao, el perfecto no puede ser perturbado por ningún tipo de peligros externos o tentaciones.

No se puede intimar con él, ni alejarlo, no se le pueden dar favores ni hacerle daño, no se le puede hacer noble ni villano, y por eso es el más noble del mundo[28].

El que es tranquilo domina la intranquilidad; por ello el sabio cambia todo el día, sin ceder en su serena gravedad. Y si tiene magníficos palacios, sereno los habita, y de igual modo los abandona[29].

4. Estado y sociedad

Actuar por medio del no hacer, por una calma relajada y sin esfuerzo en el Tao, tal es el mandamiento, no sólo para el sabio, sino también para el gobernante. Sin muchas palabras, sin muchas leyes, sin mandatos ni prohibiciones, sólo por la irradiación de su propio ser, sereno y virtuoso, debe reinar el señor.

Cuantas más prohibiciones haya en el país, tanto más pobre será el pueblo. Cuantos más medios tenga el pueblo para ganar, tanto más degeneran los Estados y las familias en la anarquía. Cuanto más inventivos y astutos

---

[21] Ib., p. 698 (Cap. 22).
[24] Ib. (Cap. 33).
[25] Ib., p. 699 (Cap. 7).
[26] Ib. (Cap. 47).
[27] Ib., p. 700 (Cap. 44).
[28] Durant, *Osten*, p. 701 (Cap. 56).
[29] Durant, *Osten*, p. 701 (Cap. 56).

> sean los hombres, tantas más argucias aparecerán. Cuantas más leyes y decretos se promulguen, tantos más bandidos y ladrones habrá. Por ello, el hombre perfecto dice: yo no actúo, y el pueblo se cambiará por sí mismo; yo amo el silencio, y el pueblo se hará justo por sí mismo; yo no tengo negocios, y el pueblo será rico por sí mismo; no tengo deseos, y el pueblo será por sí mismo primitivamente sencillo [...][30].

Aquí se puede reconocer todavía un cierto parentesco con la doctrina de Confucio, quien también exige al señor que actúe por medio del ejemplo. Pero la diferencia entre ellos se manifiesta enseguida por la apreciación del saber y la formación. No es el mucho saber, sino la sencillez y la llaneza lo que hacen feliz al hombre. La música, que Chung Tse en tanto estimaba, se rechaza, al igual que las prescripciones de los usos externos y las convenciones, que aquel había puesto en primer plano:

> Los soberanos de los tiempos antiguos, que sabían actuar según el Tao, no hacían listo al pueblo con ello, sino que intentaban llevarle a la sencillez. Si el pueblo es difícil de dirigir, ello se debe a que sabe demasiado. Por ello, el que dirige el país por medio del saber, es el ladrón del país, y el que no intenta dirigirlo por el saber, su fortuna[31].

Al igual que el sabio en su persona, también el príncipe debe llevar al Tao a dominar en todo el reino.

> Si los príncipes y reyes supieran conservar la sencillez del Tao, todos los seres les rendirían tributo por sí mismos; el cielo y la tierra se unirían para hacer descender un refrescante rocío; nadie le mandaría al pueblo, y éste haría lo justo por sí mismo[32].

La paz reinaría allí donde el Tao reinase. Pues el sabio abomina de las armas y la guerra. Si se ve obligado a tomar un arma, lo hace sólo por la necesidad, y con repugnancia. Hacerlo con alegría, significaría alegrarse de matar seres humanos.

> El bueno vence, y le basta con ello, vence y no se enorgullece de ello; vence, y no triunfa; vence, y no se envanece; vence, y no puede evitarlo; vence, y no viola[33].

El estado ideal de la sociedad que se entregase al dominio del Tao, en el cual pudiera el pueblo vivir con sencillez, llaneza, paz y bienestar, es invocado por el sabio con las palabras siguientes:

---

[30] Durant, *Osten*, p. 699 (Cap. 57, 80).
[31] Ib., p. 703 (Cap. 65).
[32] Deussen, *Gesch*, pp. 703-704 (Cap. 32).
[33] Ib., p. 703 (Cap. 39).

> ¡Haced que el pueblo no muera con gusto! ¡Que no emigre a lejanos países! Que tenga barcos y carros de guerra, y nunca se suba a ellos, que tenga armas y corazas, y nunca se los ponga, que le sean dulces sus comidas, hermosos sus atuendos, confortable su vivienda, amables sus costumbres. Debe poderse oír hablar del país vecino, y que el pueblo alcance la vejez y la muerte sin haber ido nunca a él[14].

5. Sobre el desarrollo posterior del taoísmo

Podría parecernos que la doctrina de Confucio, algo sobria, casi patriarcal y doméstica en comparación con los altos vuelos de pensamiento de Lao Tse, ajustada a la naturaleza humana, resultaría más apropiada para constituir la base de la vida social en la praxis. Las doctrinas de Lao Tse tienen algo aristocrático; y él mismo llega a decir que sólo unos pocos están llamados a recorrer el camino de la virtud, pues cuando alguien de gran cultura oye hablar del Tao, se convierte celosamente a él, los de poca cultura se ríen de él. «Y si no se rieran, no sería entonces Tao»[15]. De hecho, el confucianismo, al que todavía volveremos al final de este capítulo, fue durante mucho tiempo la orientación espiritual determinante en la vida china, mientras que la doctrina de Tao Te Ching apenas encontraba seguidores. Al ser retomada y continuada por pensadores posteriores, y al ser popularizada, resultó aguada y falsificada en una medida cada vez mayor. Ciertamente, se introdujo en amplias capas del pueblo, pero se le impusieron tantas supersticiones, prácticas de invocación a los espíritus y de magia, intentos de fabricar oro y de prolongar la vida, que ya sólo el nombre de taosímo tiene en común con la doctrina pura primitiva del viejo maestro; razón por la cual podemos pasar por alto la posterior filosofía taoísta en nuestra exposición.

III. EL MOTISMO Y OTRAS DIRECCIONES POSTERIORES

1. Mo Ti (Mò zǐ)

La tercera orientación espiritual dominante en el antiguo pensamiento chino, el motismo, comenzó con el filósofo Mo Ti (500 a.C.-396 a.C.), del que también tomó su nombre.

«Promover el bienestar general y combatir el mal», tal es el *motto* de todo este movimiento. Es una filosofía de la utilidad puramente

---

[14] Ib., p. 704 (Cap. 80).
[15] Ib., p. 696 (Cap. 41).

práctica. Pues Mo Ti explica con toda exactitud qué es lo que forma parte del bienestar general: los antiguos señores, dice él, cuando administraban el reino, buscaban dos cosas: riqueza para el país y multiplicar la población. Toda teoría y toda medida práctica debe ser juzgada por este patrón: si estimula o inhibe el bienestar y el crecimiento de la población[16]. Un efecto inhibidor lo tiene, sobre todo, la guerra, que destruye la riqueza, desgarra las familias y hace disminuir la población. Por ello, Mo Ti y sus seguidores condenaban las guerras con toda acritud, y llevaban a cabo metódicamente campañas de desarme[17]. Por la misma razón, la alta estima confuciana de la música y las artes no encuentra aplauso en Mo Ti. La música, dice, lleva al aumento de impuestos y cargas para el pueblo cuando los gobernantes se entregan a ella; y cuando son los labradores, los comerciantes o los funcionarios los que encuentran placer en ella, se alejan por su culpa de una ocupación productiva[18].

Como corresponde al marcado carácter práctico de su filosofía, Mo Ti no es un dogmático. Todo se dispone según la experiencia vital efectiva. Según él, toda teoría filosófica debe satisfacer tres requisitos: debe tener una base sólida, tiene que resistir un examen crítico, y debe poderse aplicar en la práctica. Como base para cada doctrina, Mo Ti solo toma en consideración «los hechos de los antiguos sabios gobernantes». Como piedra de toque para una investigación crítica debe servir la experiencia efectiva del hombre: lo que los hombres oyen y ven. Si hay, por ejemplo, algo así como «el destino», es una pregunta que debe decidirse según que este destino aparezca de hecho en la experiencia del hombre. «Cuando la gente lo haya visto u oído, entonces diré que hay un destino. Si nadie lo ha visto ni oído, diré que no existe el destino»[19]. Este examen práctico de una doctrina debe producirse de tal modo que sea introducido en la legislación y en la administración, probando luego si sus repercusiones eran favorables en el bienestar general, es decir, si han tenido como consecuencia la multiplicación de la riqueza y de la población. Si bien la parte «epistemológica» de la filosofía de Mo Ti puede resultarnos algo primitiva —como ocurre a menudo en pensadores vueltos hacia la práctica—, en sus postulados éticos se eleva hasta una altura considerable. Cuatrocientos años antes de Cristo, produce su célebre principio del amor humano universal. «Trate todo el mundo —ordena— a los otros países como al suyo pro-

[16] Chan Wing Tsit, «Chinese Philosophy», p. 38.
[17] Durant, *Oriente*, p. 724.
[18] Chan Wing Tsit, p. 39.
[19] Ib.

pio, trate a las otras familias como y la suya, trate a los otros hombres como a sí mismo»[40]. Si todo el mundo siguiera este mandamiento, entonces —y en ello podemos estar seguramente de acuerdo con Mo Ti— serían las consecuencias la paz y el bienestar universal; la desobediencia de este principio es la causa de todo el desorden social. Pero, en Mo Ti, tampoco este principio ideal del amor universal está libre de consideraciones utilitarias: «Los que aman a los demás, son a su vez amados»[41].

Mo Ti tiene una actitud positiva frente a la religión china tradicional. La defiende con mayor energía que Confucio, claro que, una vez más, por razones prácticas: «Cuando todo el mundo crea en el poder de los espíritus, en pagar el bien y condenar el mal, no habrá desorden»[42]. Podría decirse, por la posición que toman respecto a la religión tradicional y la fe en los poderes sobrenaturales, que Lao Tse es el que está «más a la izquierda» de entre todos los grandes pensadores chinos, Mo Ti el más «a la derecha», en tanto que, en la China antigua, llegó a convertirse en el principal defensor de la religión, mientras que Confucio, en esto como en todo, buscaba el justo medio[43].

2. Los sofistas

Como era de esperar, la violenta campaña de represión de los sofistas que tuvo lugar en tiempos de Confucio no podía, en modo alguno, someterlos a la larga. Antes bien, y especialmente en el siglo que siguió a la muerte del maestro Mo Ti, volvieron a aparecer los sofistas, siendo los más célebres de entre ellos Hui Shih (Hùi shī) y Kung Sun Lung (Gōng sūn lóng). Sus bizantinas sutilezas llevaban a proposiciones como las siguientes: «Un caballo pardo y un buey oscuro son, juntos, tres»; «Un caballo blanco no es un caballo»; «La sombra de un pájaro volando no se mueve»[44].

Pero aparte de sus divertimentos conceptuales y sus resultados paradójicos, que, evidentemente, en gran parte, eran sólo exageraciones deliberadas —pues el sofista, para poder desarrollarse, tiene primero que entrar en conversación con su interlocutor, y le incita a ello con afirmaciones que provoquen la contradicción—, en las doctrinas

---

[40] Ib., p. 40.
[41] Ib.
[42] Ib., p. 42.
[43] Ib.
[44] Ib., p.42.

de aquellos antiguos sofistas encontramos razonamientos que casi nos resultan modernos y europeos. Se ocupan de conceptos como tiempo y espacio, movimiento y reposo, sustancia y cualidad, llegando incluso a plantear la modernísima teoría de que la «solidez» y la «blancura» de una piedra blanca son independientes de la «sustancia» de la piedra.

3. El neomotismo

Se comprenderá que las tres corrientes dominantes de la antigua filosofía china, a saber, confucianismo, taoísmo y motismo, las cuales, aunque de modo diferente, no ponían principalmente su atención en discusiones lógicas, sino en el modo recto de vivir, emprendieran una enconada guerra con los sofistas. Especialmente el desarrollo posterior de la filosofía mohista tras la muerte de su fundador tuvo lugar en enfrentamiento y estrecha interacción con las renacientes doctrinas sofistas. Estos neomohistas sintieron entonces la necesidad de asegurar su propia doctrina frente a las objecciones críticas de los sofistas dándole una firme base lógica. Aquí, como en otros pueblos más adelante, se muestra que, si por un lado, los sofistas tienen un efecto destructor, son, por otro, estimulantes y fructíferos, en tanto que obligan a sus adversarios a pensar con más agudeza sus propios conceptos fundamentales, abriendo con ello nuevos caminos al pensamiento.

Según esto, los neomotistas, respondiendo al desafío sofista, se iniciaron por su parte en el ámbito de la lógica y la teoría del conocimiento, pero no, como los sofistas, para quedarse estancados en él, sino para poder demostrar al final que la lógica y el conocimiento deben subordinarse, y están subordinados, a la acción práctica. Insisten en que el hombre, en todo «conocer», ya sea al investigar, al experimentar, al aprender o en el mero comprender, está enfrentado a su entorno físico, y que la única función del saber es posibilitarle tomar las decisiones correctas. Ahora bien, la posibilidad correcta que se trata de conocer y comprender, es aquella que mejor sirve al «bienestar general y el combate del mal», con lo cual se reestablece la conexión con la doctrina del maestro Mo.

No hay que asombrarse de que, en la propia China, los pensamientos de los sofistas y sus rivales neomomotistas hayan encontrado un renovado interés en los tiempos modernos, en que el espíritu chino se ha abierto al contacto con la ciencia y la técnica occidentales; pues el modo de pensar analítico de los sofistas, que parte del conocimiento por el conocimiento, desinteresado de las repercusiones prácticas *inmediatas*,

está estrechamente emparentado con aquellas[45]. En la China antigua, sin embargo, este movimiento desapareció prematuramente.

4. Los legalistas

Se denomina así a un grupo de pensadores que también pertenecen al período más antiguo de la filosofía china. Consideran insuficiente el principio de gobierno enseñado por Confucio y otros, según el cual como mejor se dirige al pueblo es con el ejemplo, desde arriba, dejando la guía, en lo demás, a los usos y costumbres de la tradición. En lugar de ello, acentúan la necesidad de asegurar el cumplimiento de los rectos principios por medio de una elaborada legislación, que comprenda los detalles particulares. Sus principios se corresponden extensamente con los del confucianismo.

Esta coincidencia en lo fundamental no impide que, en la práctica, se entablaran graves disputas entre ambas orientaciones. Así, los legalistas —que durante un tiempo gozaron de una considerable influencia, sobre todo entre los gobernantes— estaban entre los que más determinantemente abogaron por las grandes quemas de libros en el año 213 a.C. En aquel tiempo, por orden de un soberano, todos los libros de Confucio fueron retirados de las bibliotecas públicas y quemados, su posesión por personas particulares se castigaba con graves penas. Sin embargo, muchos sabios y estudiantes valerosos se rebelaron contra ello, con el sacrificio de sus vidas; y tras el brillante reestablecimiento del confucianismo durante las dinastías siguientes, su influencia siguió creciendo de siglo en siglo.

IV. LOS GRANDES DISCÍPULOS DE CONFUCIO

1. Mencio

De entre todos los discípulos de Confucio, el que mayor prestigio alcanzó en China fue Mencio (Mèng zi¨ o zǐ). Meng Tse, según reza su nombre chino —Mencio es la forma latinizada—, vivió de 371 a 289 a.C. Completó y continuó las doctrinas de su maestro en un doble sentido. Por un lado, intentó darle al confucianismo una base psicológica, al desarrollar opiniones muy concretas sobre el carácter humano; por

[45] Hu Shi, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, 1917-1922.

otro lado, es importante como pensador político, como «consejero de príncipes».

La idea que Meng Tse tiene del hombre puede expresarse breve y condensadamente: «El hombre es bueno»: «La naturaleza humana sigue a lo bueno exactamente igual que las aguas fluyen siempre hacia abajo»[46]. Llevamos en nosotros un saber innato cuyos tesoros sólo tenemos que sacar a la luz para encontrar el camino correcto. Para conocer lo esencial, no es necesario que observemos la naturaleza (tal como había postulado Lao Tse), ni siquiera necesitamos mirar el ejemplo del sabio, pues «él es de la misma especie que nosotros»; todos llevamos dentro la clave para la vida armoniosa, la cual, con sólo realizarla, producirá por sí misma el recto orden social.

Ahora bien, si los hombres —cosa que, naturalmente, Mencio también ve—, en la realidad de su vida, no siempre se comportan de acuerdo con esta ley interna, la causa de ello no puede estar en su propia naturaleza —que, en el fondo, es buena, y en cada uno de nosotros habla la voz de la conciencia—; el fallo tiene que estar en las instituciones exteriores, en la imperfección del orden social y en los errores de los gobernantes.

Con ello, el interés de Mencio se vuelve hacia el pensamiento político. El que con tanta fe afirmaba la bondad del ser humano, se convierte en crítico social y casi en un revolucionario (en la medida en que esto sea imaginable dentro del marco del conservador confucianismo) —un proceso que tiene sus paralelos en la historia posterior de la filosofía europea (sobre todo en Rousseau)—. Lo que Mencio propone en el ámbito de la política, se mueve en gran parte, como es lógico, dentro de los cauces de su maestro; así el rechazo de la guerra —«Nunca hubo una guerra justa»— y su lucha contra la ostentación y el derroche de los bienes públicos. Lo que le distingue de Confucio es precisamente su diferente visión de la relación entre el pueblo y el soberano. Ciertamente, prefiere la monarquía a una forma de estado democrática, pues, dice él, en una democracia habría que educar a todos y cada uno de los ciudadanos, y en la monarquía sólo al príncipe es necesario ponerle en el camino correcto con el fin de alcanzar un estado satisfactorio de la cosa pública. Y, sin embargo, el centro de gravedad de sus consideraciones no está en el soberano, sino en el pueblo. De lo que se trata es del bienestar del pueblo; el señor no es importante. Extrae de ello el radical postulado de que, en todo momento, el pueblo está justificado, y obligado, a derrocar a un señor

[46] Chan Wing Tsit, «Chinese Philosophy», p. 29.

que no cumpla sus deberes para con el bien de la comunidad, e incluso a matarlo.

> Mencio dijo: «Si el señor comete graves faltas, que le sean presentadas. Si no escucha después de que le hayan sido presentadas varias veces, que se ponga un nuevo señor.» Mencio continuó: «Si el carcelero no es capaz de mantener el orden en su cárcel, ¿Qué le debe ocurrir?» El rey dijo: «Debe ser depuesto.»
>
> Mencio continuó: «Si en todo el país reina el desorden, ¿qué es lo que tiene que ocurrir?» El rey se volvió hacia su séquito y habló de otras cosas [...][47].

Obviamente, su doctrina del «derecho a la revolución» no siempre le proporcionó a Mencio el favor de los gobernantes: durante un tiempo, su imagen y sus escritos estuvieron desterrados de los templos confucianos. En la historia china se ha hecho uso de su doctrina con gran frecuencia.

2. Hsun Tse

Hŝun Tse (Xün zĭ), un contemporáneo de Mencio —vivió del 355 al 288 a.C.—, ocupa justo la posición contraria en su apreciación del carácter humano.

> La naturaleza del ser humano es malvada, lo que tiene de bueno es artificial. Pues, por naturaleza, desde su nacimiento, tiene el hombre el deseo de buscar provecho. Si lo sigue, surgen las discordias y las peleas, sucumben la tolerancia y la amistad. Desde su nacimiento tiene el deseo de los ojos y los oídos, el placer de los sonidos y los colores; si se les sigue, aparecen la indisciplina y el desorden, y sucumben las líneas de la justicia y el derecho. Así, ceder a la naturaleza del ser humano y el goce total de sus pasiones tiene como consecuencia el que haya peleas y discordias, que los hombres se salgan de su lugar, se embrolle el orden y surja la barbarie. De ahí que sea precisa la influencia de la educación, la vía de la moral y el derecho, a fin de que nazcan la tolerancia y la amistad, se siga el orden y todo corresponda a las reglas. Desde este punto de vista, queda ya claro que la naturaleza del hombre es malvada y su bondad artificial[48].

La misma contraposición a Mencio que en la estimación del ser humano y en la valoración de la educación y el derecho se muestra en en la posición de Hsun Tse respecto a la naturaleza que nos rodea.

---

[47] Durant, *Osten*, p. 731.

[48] Ib., pp. 732-733. Según Wilhem Richard, *Chinese Literatur*, p. 78.

Mientras que, según Mencio, apenas tenemos necesidad de observar la naturaleza exterior, sino que tenemos que escuchar en nuestro interior, Hsun Tse postula el dominio activo de la naturaleza por el hombre:

> Celebras la naturaleza y piensas sobre ella,
> ¿por qué no domesticarla y regularla?
> Obedeces a la naturaleza y cantas su alabanza,
> ¿por qué no dominar y aprovechar su curso?
> Contemplas con veneración las estaciones, y las esperas,
> ¿por qué no corresponden tus trabajos a las estaciones?
> Dependes de las cosas, y te admiras de ellas,
> ¿por qué no desplegar tu propio trabajo y transformarlas?
> Cavilas qué es lo hace que una cosa sea una cosa,
> ¿por qué no ordenar las cosas de modo que no las derroches?
> Buscas en vano la causa de las cosas,
> ¿por qué no apropiárselas y gozar de lo que producen? |...|[49].

3. El libro de Chung Yung

Ya en la ética de Confucio hemos encontrado la doctrina de la «medida y el medio», o del «justo medio». En el libro *Tschung Yung* (Zhōng yōng), escrito por un nieto del maestro, este pensamiento experimenta un giro metafísico. El medio dorado no aparece aquí solamente como una pauta para la acción del noble y el sabio, sino, a la vez, como un principio universal de todo ser, quedando sin determinar cuánto de este pensamiento procede de Confucio mismo y cuánto de su nieto. La *armonía* aparece aquí como una ley universal.

> Cuando nuestro yo más íntimo y la armonía se realizan, el universo se convierte en un cosmos (ordenado), y todas las cosas alcanzan su pleno crecimiento y despliegue.

La armonía universal, que subyace al mundo como su ley, debemos realizarla los seres humanos en nosotros mismos. Ser fiel a sí mismo es la ley del cielo; intentar ser fiel a sí mismo es la ley del ser humano[50].

Se encuentran en la ética de *Tschung Yung* pasajes de una grandeza sublime.

> El noble se plantea exigencias a sí mismo, el villano plantea exigencias a los demás hombres[51].

---

[49] Chun Wing-Tsit, «Chinese Philosophy», pp. 31-32.
[50] Ib., p. 33.
[51] Durant, *Osten*, pp. 714-715.

> El noble se mueve siempre de tal modo que su aparición en todo momento pueda servir de ejemplo; se comporta de tal modo que su conducta pueda servir en todo momento como ley universal; y habla de tal modo que su palabra en todo momento pueda servir como norma universal[52].

¡Esto coincide casi literalmente con el imperativo categórico de Immanuel Kant!

V. UNA MIRADA AL DESARROLLO POSTERIOR Y VALORACIÓN PROVISIONAL

Hemos dejado para el final de esta panorámica de la filosofía china antigua a los grandes discípulos de Confucio porque el Confucianismo que ellos continuaron desarrollando es aquella dirección filosófica cuya sombra domina todo el despliegue posterior del pensamiento chino hasta el presente. Intentaremos ahora dar una visión muy sumaria del período de casi dos mil años que va desde el final del período más antiguo hasta el siglo XX. Para ello, bosquejaremos, al menos, unas líneas de desarrollo fundamentales.

1. La filosofía de la Edad Media china

La Edad Media china, que llena el período desde el 200 a.C. hasta el 1000 d.C., ha sido calificada de una época oscura de la filosofía china[53]. Se anquilosó el confucianismo, convertido en un culto estatal. El taoísmo experimentó la decadencia, que ya hemos mencionado, en la alquimia y la superstición. El antiguo *Libro de las transformaciones* se convirtió en el punto de partida de una marea de escritos explicativos y comentarios, a partir de los misteriosos trigramas del legendario emperador surgió una pseudociencia sobre la interpretación del futuro, a la que, a menudo, se le otorgaba influencia en importantes decisiones de Estado.

Naturalmente, sólo con extremas reservas puede emprenderse una caracterización general de un período tan prolongado. Ciertamente, en vano buscaremos por la Edad Media a personalidades del pensamiento tan destacadas como Confucio o Lao Tse, o una pléyade de corrientes espirituales como la de la antigüedad china; sin embargo, el pensar filosófico no se detuvo. En el confucianismo, y en menor medida en el taoísmo,

---

[52] Ib., p. 715.

[53] Chan Wing-Tsit, «Chinese Philosophy», p. 50.

aparecieron pensadores que intentaban enlazar con la tradición de la filosofía china clásica, y también prolongarla en alguna dirección.

Las obras de Mo Ti y su escuela habían sido asimismo proscritas y aniquiladas en la gran quema de literatura confuciana. Al contrario que el confucianismo, que experimentaría una brillante resurrección, el motismo nunca volvió a recuperarse de este golpe. Así, el confucianismo y el taoísmo constituyen las corrientes dominantes de la Edad Media, a las cuales se añade una tercera, el budismo, que venía de la India y estaba entonces extendiéndose por suelo chino. No vamos a seguir en detalle los cambios en los pensamientos de estas escuelas, pero sí a destacar tres momentos esenciales de todo el desarrollo global: una corriente crítica en aguda oposición a la superstición medieval, que alcanza su cumbre en Wan Chung (Wăn zhōng); la creciente importancia de la doctrina del Yin-yang y, en conexión con ello, la compenetración y amalgama mutua de escuelas; por último, la nueva figura que el budismo adquiere dentro el ámbito chino.

a) *Wan Chung*

Wang Chung vivió en el primer siglo de nuestra era. Es la cabeza directora de un movimiento que se prolonga a lo largo de varios siglos. A partir de una razón fría y crítica, sometió el anquilosamiento medieval del confucianismo a una apasionada crítica. Apelando a la experiencia y la razón, ataca todo tipo de falsas creencias. Se burla de la supersticiosa imaginación que ve en el trueno una manifestación de ira del cielo, y en toda fatalidad un castigo envíado por este, de cualquier tipo de creencia en espíritus, y de la opinión, defendida por el confucianismo, de que el remoto y legendario pasado de China fuera superior al presente en todos los sentidos. Pensar —proclama él— que el cielo hace crecer el grano con el fin expreso de alimentar a la humanidad no significa más que degradar al cielo a agricultor de la humanidad. Combate la fe en la inmortalidad y en una providencia divina; pues si el cielo hubiera creado a sus criaturas según un plan —opina él—, les habría enseñado a amarse unas a otras, en lugar de robarse y asesinarse mutuamente[54].

El espíritu de crítica sobria e racional encarnado por Wan Chung produjo como consecuencia una penetrante crítica textual de los escritos de la tradición, así como un movimiento de pensamiento político

[54] Ib., pp. 50-51

más libre. El anquilosamiento dogmático del confucianismo y la decandencia del taoísmo no pudieron romperlos.

b) *La doctrina del Yin y el Yang*

Ya en el antiguo *Libro de las Transformaciones* se hallaba subyacente el pensamiento de que en todo lo que existe están actuando dos principios opuestos, uno masculino y activo (Yang), y uno femenino y pasivo (Yin). Durante la Edad Media china, en parte, a causa de la alta estima en que entonces se tenía a este libro en general, pero sobre todo, también, porque parece corresponder en especial medida la sensibilidad china, este pensamiento se convirtió practicamente en la idea central de la filosofía; y no tanto en la forma de una escuela particular (que existió durante un tiempo), sino principalmente porque los pensadores confucianos y taoístas lo asumieron, colocándolo en el centro de su explicación del mundo.

Así, el filósofo confuciano de principios de la Edad Media, Tung Chung-shu (Dŏng zhòng shū), enseña:

> Todas las cosas tienen su complemento de Yin y Yan [...]. Los principios subyacentes de príncipe y siervo, padre e hijo, hombre y mujer, se derivan todos del Yang y del Yin. El príncipe es Yang, y el siervo es Yin. El padre es Yang, y el hijo es Yin. El marido es Yang, la esposa es Yin [...][55].

Pensamientos semejantes a éste se encuentran en el taoísta Huainan Tse, y también el crítico Wan Chung enseña que todas las cosas surgen por la penetración de Yin y de Yang[56].

Así, la doctrina del Yin-yang se convirtió en el suelo común sobre el que tendría lugar una amplia compenetración y acercamiento de la escuelas que, hasta entonces, habían tendido a separarse.

2. El budismo en China

Algunos decenios después del comienzo de nuestra era, simultáneamente a la propagación del cristianismo en el ámbito mediterráneo, bajo el emperador Ming-ti, el budismo hizo entrada en China. Según la tradición, el emperador, impresionado por un sueño en el que había

---

[55] Ib., p. 49.
[56] Ib., p. 50.

visto una estatua dorada de un dios (interpretada como Buda) volando sobre su palacio, trajo monjes budistas de la India a su país, y su número, a pesar de persecuciones temporales, se fue multiplicando constantemente. A la vez, empezaron a viajar a la India peregrinos budistas de China. Se inició un activo intercambio. La literatura clásica del budismo hindú se tradujo al chino, salvándose así alguna que otra obra que luego se perdería en la propia India. Las construcciones budistas de templos comenzaron a enriquecer la arquitectura china, y las estatuas e imágenes de Buda, la escultura y la pintura chinas[57].

Originariamente, se introdujeron en China todas las escuelas del budismo hindú. Pero sólo aquellas que más correspondían al carácter popular chino, o que supieron asimilarse a él, consiguieron afirmarse a la larga. El que la selección se hiciera de este modo —y sólo este punto de vista general debe destacarse aquí— arroja una luz significativa sobre la peculiaridad del espíritu chino. Pues no pudieron mantenerse aquellas corrientes que, de un modo u otro, se inclinaran al radicalismo y los extremos. La inclinación de los chinos hacia el justo medio, el afán de igualar en una unidad superior lo contradictorio y lo que tiende a separarse, nos son ya conocidas por la historia de la filosofía china antigua. Tal era el *leitmotiv* del confucianismo; lo encontramos en Lao Tse (para quien «tao» es «lo ente y lo no-ente a la vez»); la escuela del Yin-yang enseña la unificación y actuación conjunta de los contrarios; y toda la filosofía medieval no es otra cosa que el intento de una síntesis de direcciones contrapuestas.

De este modo, también las cinco escuelas budistas más importantes que se han conservado en China hasta hoy tienen un caracter que se aparta de todos los extremos. La más característica de ellas es el budismo zen —una creación esencialmente china—, que ya hemos mencionado al tratar el budismo hindú.

5. LA ÉPOCA DEL NEOCONFUCIANISMO

La aparición de un nuevo factor dentro de un ámbito espiritual cerrado puede conducir a que las antiguas tradiciones se desmoronen ante la acometida de las nuevas ideas. Pero puede también, sólo con que lo antiguo tenga la fuerza vital suficiente, tener un efecto fructífero y conducir a una meditación profunda y un nuevo vigor en los elementos culturales de la tradición antigua. Hemos visto cómo, en la

[57] Deussen, *Gesch.* I, 3, p. 707.

India, la aparición del budismo y otros sistemas no ortodoxos llevó a un nuevo florecimiento de la religión bramánica, basada en la antigua tradición védica. Sabemos que, en Europa, la conmoción religiosa que supuso la Reforma tuvo como consecuencia una autorreflexión y una brillante revigorización del catolicismo. De modo semejante obró la penetración del budismo en China. No se trata sólo de que el carácter de pueblo chino fuera lo suficientemente estable como para asimilar esta religión —en sí, por su contenido más íntimo, extraña— e introducirla en el contexto global de su cultura; el confucianismo hizo entonces un contraataque que empieza con una aguda crítica al budismo, e introduce un constante y vivo desarrollo posterior —que se mantiene hasta el siglo XX— de su contenido fundamental. La historia de este neoconfucianismo es prácticamente idéntica a la historia de la filosofía china moderna, desde el final de la Edad Media china hasta la revolución china de 1911; constituye el tercer movimiento de esta sinfonía espiritual.

Los argumentos que se aducen en la campaña contra el budismo dan testimonio del mejor espíritu confuciano: la doctrina budista de la renuncia es insostenible; pues, incluso si un hombre rompiera con todos sus vínculos familiares, jamás podría, mientras tuviera sus pies sobre la tierra, escapar a la compañía humana. Es evidente, dicen los neoconfucianos, que tampoco el budista puede sustraerse a las relaciones interhumanas, pues dejan abandonados su patria y su parentesco, para fundar luego un nuevo orden social en sus monasterios, órdenes, y en la relación de maestro y discípulo. El temor de los budistas al nacimiento y a la muerte muestra su interesado egoísmo; es cobarde e indigno sustraerse a las responsabilidad social. Resulta absurdo negar la palmaria realidad; los budistas habían declarado la nulidad de la alimentación, el vestido, y todas las necesidades externas de la vida, pero dependen de ellas cada día. En general, la teoría budista de la nulidad de todo lo existente da prueba de una comprensión defectuosa de la verdadera esencia del mundo[14].

Vemos cómo en estas demostraciones se manifiesta la inveterada visión china de ser humano, que veía a éste ordenado de modo indisoluble dentro de su entorno natural y social, y sus tareas más esenciales en este mundo.

La larga historia del neoconfucianismo se realiza en tres períodos principales, cada uno de los cuales coincide con el tiempo de gobierno de una dinastía china, y recibe por esta razón su nombre. El pensador

[14] Chan Wing-Tsit, «Chinese Philosophy», p. 50.

más destacado del primer período, la época *Sung* —llamada según la dinastía Sung (Sòng), 960-1279—, y a la vez el filósofo más importante del neoconfucianismo, es Chu Hsi (Zhú xǐ), que vivió de 1130 a 1200. Chu Hsi unificó la más antigua tradición del confucianismo, cuyos escritos clásicos revisó y reeditó, con las formaciones posteriores ocurridas después, para formar un edificio de pensamiento abarcante que constituye el fundamento de la filosofía neoconfuciana. Por ello, de acuerdo con su posición en la historia de la filosofía china, ha sido comparado con Sankara en la India y Tomás de Aquino en Occidente. Los dos conceptos fundamentales de su filosofía son Li (lǐ), una amplia razón universal, y la materia Ki (jī), opuesta a ella. Esta contraposición coincide, para él, con la del yin y el yang. Ambos son pensados en una referencia mutua inextricable.

> En medio del cielo y de la tierra está la razón, está la materia. Por lo que se refiere a la razón, ella es la norma suprema de los fenómenos, la raíz de la que surgen las cosas. Por lo que se refiere a la materia, ella es el fundamento interior de los fenómenos, el material del que surgen las cosas.
>
> La razón nunca estuvo separada de la materia. Pero, respecto de los fenómenos, la razón es lo superior, y la materia lo inferior. Es lícito decir que la razón y la materia no tenían, originariamente, un antes ni un después; pero, si se quiere ir al fondo de su origen, entonces habrá que decir que la razón es lo anterior. Sin embargo, no constituye un ser separado existente para sí, antes bien, está contenida en la materia. Si no hubiera materia, no encontraría la razón ningún punto en el que prender.
>
> Si existe esta razón, también existen el cielo y la tierra, del mismo modo que sin la razón no existen ni el cielo ni la tierra, ni los seres humanos ni las cosas.
>
> Si hay razón, también hay materia, que hace aparecer y contiene todas las cosas. Si se habla del cielo y de la tierra, en el cielo y en la tierra está contenido el principio originario; si se habla de todas las cosas, en todas las cosas, y en cada una de ellas, está contenido el principio originario[59].

La filosofía de la época Sung, en la que, junto a Chu Hsi, hubo otros pensadores importantes, se denomina racionalista o *escuela de la razón.*

La segunda época neoconfuciana coincide con la dinastía Ming (Míng), 1368-1644. Se destaca en ella, como pensador más importante y mayor rival de Chu Hsi, *Wang Yang-ming* (Wáng yáng ming, también Wang shǒu rén), que vivió de 1473 a 1529. Con él, el neoconfucianismo experimenta un giro idealista. La corriente dominante del tercer y último período, que abarca desde 1644 hasta 1911, la época *Ching* (qīng), va asociada al nombre de *Tai Tung-yüang* (Dài dōng yúan, 1723-1777). Representa un intento de unificar en una *síntesis* todo el

[59] Deussen, *Gesch*, I, 3, pp. 708-709.

contenido de lo antiguo clásico, lo medieval y el neoconfucianismo desarrollado hasta entonces. Dado que en ella se le atribuye un valor especial a la experiencia, se le llama también escuela *empirista*.

Al final de esta apretada visión de la obra posterior de la filosofía confuciana, no ha de sonar demasiado presuntuoso el panegírico que el nieto de Confucio y autor del *Chun yung* dedicó a su maestro:

> Puede comparársele al cielo y la tierra por su capacidad para asentar todas las cosas, comprenderlas, darles sombra y cubrirlas. Se iguala a las cuatro estaciones en su cambio y transformación, y al sol y la luna por su brillo constante y sucesivo.
>
> Como el cielo, es amplio y lo abarca todo. Sin fondo y activo como una fuente, es igual a un abismo. Si se le ve, el pueblo se queda en suspenso venerándole; si habla, todos le creen; si actúa todo el pueblo está con él satisfecho.
>
> Por ello, su fama llena el imperio del centro y llega hasta las tribus bárbaras [...]. Por ello se dice «es igual que el cielo»[60].

4. Carácter general y significado de la filosofía china

Vamos ahora a hacernos presentes una serie de rasgos característicos de la filosofía china, tal como se nos han revelado en el curso de nuestra exposición:

1. Como motivo fundamental del pensamiento filosófico de los chinos podemos ver la aspiración a la *armonía*. Sobre todo en el confucianismo, aunque en modo alguno sólo en éste, vemos constantemente «Medida y medio», «el justo medio», un equilibrio armónico planteado como fin.

2. En todas las escuelas filosóficas, esta aspiración lleva a la idea de la *consonancia del hombre y el universo*.

3. Lleva, además, de un modo claramente visible en Lao Tse, a la idea de la *consonancia del hombre con la naturaleza*.

4. Estrechamente conectado con la aspiración a la armonía está el *rechazo* de los chinos por todo tipo de *unilateralidad* o *extremismo*. Al «o lo uno o lo otro» se prefiere siempre el «tanto lo uno como lo otro». No se quedan estancados en la contraposición, sino que se intenta ver lo contrapuesto en su carácter mutuamente condicionado y unirlo así en un punto de vista superior.

---

[60] Durant, *Osten*, p. 722.

5. Estrechamente hermanado con esto está el pensamiento de la *interacción de dos principios*. En casi todas las escuelas encontramos el principio activo y pasivo, como Yang y Yin, como Li y Ki, como razón y materia.

6. Con la inclinación de no dejar que los contrarios se excluyan, sino buscar la síntesis, debe asociarse también la notable *tolerancia* de los chinos en lo que se refiere a la visión del mundo; llega tan lejos que, en Occidente, apenas parece comprensible. Un refrán chino dice: «Tres doctrinas, una familia». Se refiere al confucianismo, el taoísmo y el budismo, y el refrán quiere decir que las tres religiones (o filosofías, cosas que aquí se pueden separar tan poco como en la India) vivieron y viven juntas en una armonía relativa buena. En buena armonía, en la medida en que, si bien hubo bastantes enfrentamientos entre ellas con armas espirituales, no tuvieron lugar, salvo unas pocas excepciones, intentos de conversión o represión con medios violentos. Algo así era impensable en China porque allí la masa de la población no profesaba una religión determinada, como ocurre en Europa. Antes bien, sólo los respectivos sacerdotes del taoísmo, el confucianismo o el budismo estaban atados a su religión, mientras que el pueblo, según gusto o necesidad, en diferentes ocasiones, unas veces buscaba refugio en los sacerdotes de una religión, luego en los de otra; y en las ocasiones más tristes, correspondiendo con el carácter de esa doctrina, solía hacerlo en los budistas[61].

7. Naturalmente, una tolerancia tan amplia, sólo con dificultades puede desmarcarse de la indiferencia. Es de una índole completamente distinta a la hindú. Ciertamente, la concepción hindú también deja a cada cual ser dichoso «a su manera» —por el conocimiento de que acaso toda doctrina comprenda una pizca de verdad divina—, pero el hindú se confiesa de una religión excluyendo a todas las demás. Evidentemente, el modo chino de tolerancia sólo es posible en un pueblo que —en pronunciada contraposición al hindú— ve el centro de gravedad de la vida en el más acá. El pensar chino tiene el carácter de la *mundanidad*, la inmanencia.

8. Relacionado con esta peculiaridad está el *humanismo* de la filosofía china. No existe ningún sistema chino que no ponga al ser humano en el centro. Esto vale más o menos en la misma medida, aunque de modo diferente, para las dos corrientes principales de la filosofía china antigua, el confucianismo y el taoísmo. El interés principal de ambas es la vida humana y su correcta configuración; la diferencia

[61] Deussen, *Gesch.* I, 3, p. 678.

estriba sólo en que, según Lao Tse, la vida perfecta se alcanza insertándose en la naturaleza y respetando sus leyes, según Confucio, por el pleno despliegue del ser humano mismo. En todo caso, tal es la opinión unánime de los sabios chinos, los cuales, frente a la contraposición que los investigadores europeos creen ver en ambas direcciones, acentúan siempre la comunidad en este punto[62].

9. Observamos que la moderación, el atenerse a una medida, el equilibrio interno y la *paz del alma*, son, según la concepción china, ineludibles para la felicidad humana.

10. En lo que se refiere a la estima de la naturaleza humana, son una amplia mayoría los pensadores que dan su reconocimiento a la frase de Meng Tse: *El ser humano es bueno.*

11. Casi en ningún lugar encontramos el conocimiento puro como ideal. Toda la filosofía china ve su fin en la orientación del comportamiento y la acción rectas, y por ello es, esencialmente, *ética.*

12. Como los filósofos chinos no sólo ven al ser humano inserto el contexto de la naturaleza, sino también, siempre, en el de la familia, la sociedad y el Estado, la filosofía china es política y *filosofía social.*

13. Por último, es propio, tanto del pensamiento chino como de la cultura china en general, un cierto aislamiento y *autosuficiencia.* Hasta comienzos de la Edad Moderna, el budismo siguió siendo el único movimiento espiritual que, viniendo de suelo extranjero, pudo poner pie en China de modo permanente. Hasta qué punto esta cualidad se halla motivada por el rasgo de inalterabilidad propio de los chinos, y no más bien por el largo aislamiento geográfico y el destino histórico, es algo que resulta difícil de decir. En todo caso, después de la irrupción de las ideas occidentales, al menos algunas capas del pueblo chino las han acogido con gran ímpetu, y los chinos que viven en países occidentales han mostrado una notable capacidad de adaptación.

A dónde pueden llevar, dentro del ámbito religioso y filosófico, los actuales cambios revolucionarios en China, es algo que no pueden decir los propios conocedores occidentales del país, ni probablemente, tampoco los chinos mismos. Pero sí se puede decir que no podrá afirmarse en China por largo tiempo ninguna ideología, sea del tipo que sea, que no sepa adaptarse a la singularidad del espíritu chino, tal como aparece en las cualidades profundamente arraigadas del pensar chino que hemos enumerado más arriba.

---

[62] Chan Wing-Tsit, «Chinese Philosophy», p. 24. Remitiéndose a Hu Chi, *Development*, y Fung Yu-Lan, *The History of Chinese Philophy*, Peiping, 1937.

El conocimiento de la filosofía china, al igual que de todo el ámbito cultural chino, no se abrió hasta muy tarde a los pueblos europeos. A fines del siglo XIII, algunos comerciantes venecianos, entre ellos el célebre Marco Polo, llegaron, en un viaje comercial por el Asia anterior, a la corte del emperador chino. Se quedaron en el país algunos decenios. A su regreso, las noticias de Marco Polo sobre este imperio remoto, con sus innumerables y populosas ciudades, su floreciente cultura, fueron objeto de risa, como si fueran fantasiosas ocurrencias de un loco. Así, este estimulante capítulo de la historia de la cultura no pasó de ser un episodio.

Leibniz fue el primer pensador europeo importante que reconoció la magnitud y la elevada posición de este lejano mundo. Intentó poner en marcha un intercambio cultural entre China y Europa, y para promoverlo, le propuso, entre otras cosas, al zar ruso construir una carretera hasta China a través de su reino. Comparó la constitución moral y espiritual china con la de Europa, llegando al siguiente resultado:

> Nuestra situación paréceme ser tal que, dado que la depravación moral aumenta hasta lo inconmesurable, casi considero necesario que nos sean enviados misioneros chinos [...]. Por ello, creo que si se pusiera a un hombre sabio como juez [...] sobre las excelencias de las naciones, le entregaría la manzana de oro a los chinos[63].

En el siglo XVIII, junto al naciente interés por la jardinería china, la porcelana y cosas similares —*chinoisorie*—, llegó a Europa una información más exacta de los logros de los chinos en filosofía. El filósofo de Halle Christian *Wolff*, *Diderot*, *Voltaire* y *Goethe* están entre los que estudiaban y apreciaban en mucho la filosofía china. Diderot escribió:

> Estos pueblos son superiores a todos los demás por su antigüedad, espíritu, arte, sabiduría, política [...].

Voltaire juzgaba:

> No es preciso estar loco por los chinos para reconocer que la constitución de este imperio es, en verdad, la más excelente que haya visto nunca el mundo [...][64].

---

[63] A. Reichwein, *China und Europa. Geistige und künstlerische Beziehungen im XVIII Jahrhundert*, Berlin, 1923, p. 89; Durant, *Osten*, pp. 738-739.

[64] Según Durant, *Osten*, p. 683.

Un filósofo polifacético y universal de nuestro tiempo, el conde Hermann Keyserling, ha escrito:

> La organización humana más perfecta como fenómeno normal la ha labrado, hasta el día de hoy, China. Así como el moderno Occidente ha creado la más alta cultura de la capacidad de hacer que ha habido hasta ahora, la antigua China la más alta cultura del ser [...][65].

En este logro cultural, han participado decisivamente los grandes pensadores, cuya obra de aquel tiempo sigue actuanto hasta el umbral del presente.

---

[65] Keyserling, Hermann Conde, *Reisetagebuch eines Philosophen*, Darmstadt, 1919, pp. 127, 221.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA GRIEGA

GENERALIDADES. PERÍODOS PRINCIPALES

Al entrar espiritualmente en el suelo de Grecia y disponernos a estudiar la filosofía que allí surgiera, nos acercamos, temporalmente poco, pero espacialmente mucho, a nuestro presente y a nuestro suelo cultural. Más importante, empero, es que los pensamientos hindú y chino, que hemos considerado en la primera parte, crecieron en culturas que no sólo quedan cronológica y geográficamente muy lejos de nosotros; además, se desarrollaron completamente aislados del nuestro o, más exactamente, el nuestro de aquéllos, y los contactos mutuos sólo han llegado a tener lugar en un tiempo históricamente posterior. A partir de los griegos y su pensamiento, sin embargo, brota, a veces más fluida, a veces menguante y casi estancada, pero nunca interrumpida del todo, una corriente de tradición espiritual que llega hasta nosotros. Los fundadores de las filosofía griega son, a la vez, los primeros padres de la nuestra.

Para la época en que da comienzo nuestra consideración, las grandiosas culturas antiguas del Mediterráneo oriental —la de los egipcios, la de los asirios y los babilonios, la cretense—, de cuya «filosofía», en la medida en que pueda hablarse de algo así, apenas sabemos nada, habían ido muriendo lentamente, por anquilosamiento, o bien por alguna súbita catástrofe. El pueblo de los griegos, portador ahora de la antorcha del desarrollo universal, se acercaba ya al apogeo de su historia, el «siglo de oro» de Pericles. El comercio y la navegación de los griegos se expandían por todo el mundo mediterráneo. Los colonos griegos se habían asentado alrededor de este mar, hasta el Estrecho de Gibraltar por el oeste —la puerta oscura, que los barcos antiguos rara vez osaban atravesar—, y el mar Negro por el este. Había ciudades griegas en las costas de España, del sur de Francia, del norte de África, pero, sobre todo, en el sur de Italia y en Sicilia, así como en las costas del Asia Menor, situadas enfrente de la metrópoli griega y unidas a ella por la cadena de las islas del Egeo.

En conjunción con el bienestar material que la navegación y el comercio llevaron a estas ciudades costeras, crecieron también los fundamentos de una cultura general. Siempre en la historia, y en todas partes, el mar y el contacto que éste proporciona con otros pueblos extraños y su modo de pensar, ha tenido una influencia estimulante y

liberadora en la vida espiritual. (No debe perderse de vista que, hasta que se desarrolló la técnica moderna, el transporte sobre las aguas era más fácil que por tierra en largas distancias. Especialmente Grecia, con un accidentado relieve en su interior y todos sus valles abiertos hacia el exterior, hacia el mar, empujaba a sus habitantes, con natural necesidad, a la navegación.) Seguramente, los antiguos comerciantes y marineros fueron los primeros en dudar de las antiguas formas de vida tradicionales, modos de pensar e ideas religiosas de sus respectivas patrias. Allí donde se encontraban diferentes confesiones, cada una de las cuales afirmando representar la verdad, era fácil que se extendiera la duda acerca de todas ellas. De ahí que fueran las ciudades costeras y los emporios comerciales, primero en las costas del Asia Menor colonizadas por los griegos, luego en Italia, y sólo más tarde en la costa de la madre patria —por delante de todas, Atenas— aquellas en las que empezara a agitarse el pensamiento filosófico y científico, estimulado, también, por constituciones liberales y democráticas, y el desarrollo del discurso público libre condicionado por éstas. A estos favorables condicionamientos geográficos y políticos, se añadió la feliz coyuntura histórica de que los griegos, si bien, por un lado, entraron en un activo intercambio cultural con las antiguas culturas de Oriente, tomando de ellas muchos de los fundamentos de su civilización, por otro, sin embargo, no fueron sometidos por ninguno de los antiguos imperios de Oriente en este tiempo decisivo, de modo que el espíritu griego pudo labrar a su propia manera, sin extranjerizarse, los estímulos que recibía del exterior. Se añade aún a esto la afortunada disposición natural del pueblo griego, en el cual se hallaban emparejados, de un modo absolutamente feliz, un rico talento espiritual y artístico con un sano sentido de la realidad, la apertura hacia lo individual y particular con un sentido del orden y la medida[1], creandose así las condiciones previas para el asombroso florecimiento del pensar y la investigación filosófica en la Grecia antigua.

Gracias especialmente las inmortales obras poéticas de *Homero*, conocemos la edad heroica de los griegos, por entonces ya pasada; por ellas, y por la obra de *Hesíodo* —sobre todo la *Teogonía*, origen de los dioses—, así como por otras fuentes, podemos hacernos una imagen de cómo era la *religión* griega. Para entender la filosofía griega, no es imprescindible el conocimiento de la antigua religión griega en la misma medida que lo era en el caso de la India. Destacaremos, por ello,

[1] Eduard Zeller, *Grundriß der Geschichte der grieschischen Philosophie*, 12 Aulage, bearbeitet von Wilhelm Nestle, Leipzig, 1920, p. 22.

una sola cosa. Ante el tema «la religión en los griegos», el europeo culto piensa enseguida en el radiante mundo de dioses de la llamada religión homérica, que, naturalmente, sólo posteriormente recibió este nombre, porque nuestro conocimiento de ella procede precisamente, sobre todo, de Homero; desde luego, bien puede ser que este visionario, según la leyenda, ciego, haya tenido una parte, difícil de delimitar, pero posiblemente muy determinante, en la creación de estas figuras divinas y su introducción como figuras dominantes del Olimpo griego. Sin embargo, a este mundo de dioses bellos y benévolos, con rasgos muy humanos, frente a los cuales el griego tenía una actitud muy libre, se le oponía en la vida griega, acaso desde el principio, pero desde luego ya en el tiempo de que nos vamos a ocupar, otra corriente religiosa de aproximadamente el mismo poder. Seguramente, esta «corriente subterránea» no es de origen griego en muchos de sus componentes, sino que arraigó en Grecia viniendo de Oriente. A diferencia de la religión homérica, que transpira por completo claridad y mundanidad, está orientada hacia lo oscuro y el más allá, conoce conceptos como pecado, penitencia y purificación. Los cultos místéricos que pertenecen a esta orientación (misterios eleusinos, culto a Dionisios, orfismo) estaban penetrados de un carácter secreto, razón que explica los escasos conocimientos que la posteridad tiene sobre ellos. Grandes porciones de la población griega —y, más tarde, también de la romana—, eran seguidoras suyas. En filosofía, los elementos procedentes de esta corriente obtuvieron muchas veces una importancia destacada: así en los pitagóricos, en Platón y en el neoplatonismo posterior.

Es de notar también, en lo que se refiere a las formas externas de la vida religiosa, que los griegos en ningún momento, ni al final ni en la época más temprana, poseyeron un estamento sacerdotal cuyo poder en la sociedad o influencia espiritual fuera comparable al hindú o al egipcio. De ahí que, considerados globalmente, los sacerdotes griegos no hayan inhibido decisivamente el despliegue del pensamiento libre, como ocurrió en Egipto, ni hayan participado de modo determinante en la formación de las ideas religiosas en sistemas religioso-filosóficos, como en la India.

El tiempo en que el espíritu griego, desprendiéndose paulatinamente de la religión transmitida, en parte con un vívida crítica de su mundo de representaciones, comienza el intento de explicar el mundo por causas *naturales*, con lo medios de un *pensar* independiente y adecuado a la razón —lo que, al principio de este libro, hemos considerado un signo determinante para poder hablar de filosofía en sentido propio—, comienza alrededor del año 550 a.C. Si miramos hacia atrás, a

las fechas de los dos capítulos anteriores, nos encontramos con el hecho notabilísimo de que este giro, decisivo para la historia universal, coincide temporalmente en Grecia con transformaciones espirituales de alcance semejante en la India y China. En China, la obra de Lao Tse debe situarse hacia la mitad del siglo VI (aproximadamente, 609-517 a.C.). La de Confucio le siguió inmediatamente después. En la India, hicieron aparición por la misma época Mahavira, fundador del jainismo (aproximadamente 599-527), Buda (aproximadamente 563-483) y otras importantes personalidades. En Grecia surgieron en este tiempo, casi podría decirse que de golpe, una serie de pensadores que serían los fundadores de la filosofía griega (y de la ciencia en general). Esta imagen se completa al considerar que, en este mismo tiempo, aparecieron en el judaísmo antiguo las figuras de los profetas Jeremías (hacia el 600, en Jerusalén) y Ezequiel (hacia el 580 en Babilonia), y que, posiblemente, también Zaratustra, fundador de la antigua religión persa, pertenece a esta época (esto último es muy discutido).

El hecho de que en lugares diferentes del globo, en numerosos ámbitos culturales prácticamente incomunicados entre sí, y en el mismo tiempo, el espíritu de la humanidad diera un poderoso paso hacia adelante, se despertara, por así decirlo, en las personalidades indicadas, es para nosotros tan sorprendente como inexplicable. A la vista de esta acumulación única, algo en nosotros se opone a hablar de una mera «casualidad». Tampoco se ha logrado, sin embargo, una «explicación» convincente de esta coincidencia. Posiblemente, seguirá siendo siempre un misterio. Un filósofo alemán contemporáneo ha llamado a esta época «tiempo eje de la humanidad»[2].

La historia de la filosofía griega —y de la romana, que, en lo esencial, puede ser tratada como un retoño de la griega— llena un período de unos mil años. Comienza en el siglo VI a.C. y acaba en el siglo VI d.C. Al abarcarla toda con la vista, casi podemos decir que ella misma se divide en tres períodos principales, claramente delimitados.

El *período más antiguo* comienza con la aparición casi simultánea de una serie de pensadores que comparten todos una misma cosa: liberándose de representaciones teológicas, se lanzan a la búsqueda de una *materia originaria*. Esta orientación es considerada como la filosofía natural más antigua. Le siguen, por un lado, Pitágoras, cuyo pensamiento toma una dirección mística, orientada por el concepto de número, y, por otro, las nuevas escuelas de filosofía natural. Todas ellas tienen en común el objetivo de salir a la busca de una explicación del

[2] Karl, Jaspers. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*.

mundo natural, y son, en este sentido, *filosofía de la naturaleza*; en cuanto al método, tienen también en común el trabajar con una especulación «ingenua», es decir, no han pasado aún por una reflexión crítica, siendo, en este sentido, *dogmáticas*[3]. Colectivamente, la filosofía de esta época se denomina «*presocrática*», ya que sus autores trabajaron antes de la aparición de Sócrates. Este período antiguo abarca aproximadamente desde el 600 a.C. hasta comienzos del siglo IV.

En el umbral del primer al *segundo período principal* están los sofistas, quienes ponen al descubierto las contradicciones del pensar filosófico anterior y, demostrando su insuficiencia, preparan, a la vez, el camino para los tres mayores pensadores que ha producido Grecia: *Sócrates, Platón y Aristóteles*, cada uno de los cuales era, respectivamente, más joven que el anterior y discípulo suyo. Con ellos alcanza el pensar griego un apogeo singular. Se forman también todas las ramas que conocemos del trabajo filosófico: lógica, metafísica, ética, filosofía natural y social, estética, pedagogía. Este auténtico período de florecimiento de la filosofía, en cuyo centro se halla Atenas —de ahí que se llame ático—, comienza con la aparición de los sofistas hacia la mitad del siglo V y alcanza hasta la muerte de Aristóteles en el año 322 a.C. Medido respecto la historia política de los griegos, el centro de gravedad de esta época se sitúa pasado el siglo de oro, en el tiempo en que comienza la decadencia política. Como otros pueblos, los griegos sólo alcanzan su apogeo espiritual cuando su libertad se ha perdido y se ciernen sobre su imperio las sombras de la decadencia; la lechuza de Minerva no alza su vuelo hasta el atardecer, como decía Hegel. A este período principal es al que dedicamos más espacio en nuestra exposición.

El *período tercero* y más largo comprende la época desde la muerte de Aristóteles hasta la paulatina disolución final en los primeros siglos después de Cristo. Se caracteriza por que en él remite el interés por la investigación de la naturaleza. Las escuelas de los *estoicos* y los *epicúreos*, que dominan este período al principio, dirigen su interés principal hacia el ser humano y la ética. Algo semejante vale para los *escépticos*, que hacen aparición a la vez. De la mezcla de estos y de los sistemas anteriores surgió el llamado *eclecticismo*. En el tiempo después de Cristo, los pensamientos platónicos se mezclaron con elementos de la religiosidad occidental en el *neoplatonismo*. La filosofía de este tercer período se denomina también postaristotélica. Con el siglo VI d.C., la

[3] Zeller, *Grundriß*, p. 29

filosofía griega desapareció como fenómeno autónomo del escenario de la historia.

No se agotó con ello su papel en la historia universal. Junto con otros elementos de la cultura griega, se convirtió, al lado del cristianismo, en el segundo pilar de la cultura occidental.

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA HASTA LA APARICIÓN DE LOS SOFISTAS

De ningún filósofo de la época presocrática se ha conservado completa una obra, o siquiera algún escrito suelto. Algunos de estos pensadores ni siquiera dejaron nada escrito, de otros, se han perdido sus obras.

En vista de esta circunstancia, debe parecer tanto más asombrosa la repercusión de estos hombres que pensaron los pensamientos primeros y originarios de Occidente; una repercusión que ha perdurado hasta hoy, e incluso se ha revitalizado vigorosamente. *De las fuentes inmediatas*, es decir, testimonios procedentes de los pensadores mismos, sólo poseemos para todo este lapso de tiempo algunos escritos fragmentarios, los llamados *fragmentos de los presocráticos*.

Si sólo dependiéramos de ellos, andaríamos practicamente a tientas, mas tenemos a nuestra disposición múltiples fuentes *indirectas*. Consisten estas, por una parte, en las obras de filósofos posteriores, que a la exposición de sus propias ideas le hacían preceder una discusión de las opiniones correspondientes de sus precursores, práctica que llegó a hacerse general siguiendo, sobre todo, el modelo de Aristóteles.

Por otra, las fuentes indirectas consisten en la obras íntegramente conservadas de aquellos estudiosos que expresamente se pusieron como tarea la presentación de la historia de la filosofía, para lo cual la inicitación también partió de Aristóteles. Como ejemplo de estas, nombraremos los diez libros de *Diógenes Laercio* (hacia el 220 a.C.) sobre la vida y doctrina de los filósofos famosos.

Las obras antiguas en las que, en forma sintética, se compilaban las doctrinas (en griego, *doxai*) de los diferentes filósofos sobre determinadas cuestiones, se llaman doxografías.

1 LA FILOSOFÍA MILESIA DE LA NATURALEZA

En la estrecha franja costera del occidente de Asia Menor, a lo largo del mar Egeo, los jonios —la más genial de las tribus griegas—

habían fundado doce florecientes ciudades. Aquí acababan los grandes caminos de caravanas que venían del interior del continente asiático, aquí se cargaban en barcos las mercancías de allí procedentes y se despachaban hacia Grecia. Por esta vía, con la corriente de mercancías del oeste, lo griegos trabaron conocimiento con muchos logros culturales de los pueblos asiáticos. La astronomía y los calendarios, las monedas y los pesos, acaso también la escritura, llegaron desde el este, primero a los jonios del Asia Menor, y fueron luego transmitidos por estos a los demás griegos. La más meridional de las doce ciudades jónicas era Mileto, en el siglo VI, un importante puerto comercial, y quizá la más rica de todo el mundo griego de entonces. Esta ciudad, en la que se cruzaban razas, lenguas y religiones, es el lugar de nacimiento de la ciencia y la filosofía griega y, por lo tanto, también de la occidental.

1. TALES

El primero de los filósofos griegos de la naturaleza, Tales, vivió en la primera mitad del siglo VI. Tales era, en primer lugar, un comerciante que había viajado mucho, con experiencia del mundo, y se dice que había estado, entre otros sitios, en Egipto. En segundo lugar, era un hombre de Estado, y en tercero un polifacético investigador de la naturaleza; es probable que poseyera conocimientos astronómicos tomados de Oriente y, para asombro de sus contemporáneos, predijo correctamente un eclipse de sol; se ocupó del magnetismo, averiguó la altura de las pirámides de Egipto midiendo su sombra a una determinada hora del día, descubrió algunos teoremas fundamentales de las matemáticas, uno de los cuales aún lleva su nombre. Finalmente, era filósofo, y hasta hace poco pasaba por ser el primer antepasado de la filosofía antigua y moderna.

Lo que no se discute es la fama de Tales como el primer griego que asimiló el saber oriental en el dominio de las matemáticas y la astronomía, reelaborándolas independientemente. Los griegos le consideraban el primero de los «siete sabios» de la Antigüedad. Resulta verosímil que una cabeza tan conspicua, con un saber tan extenso, se formara también sus propios pensamientos sobre la esencia oculta de las cosas. Según una antigua tradición, a la pregunta de cuál es la más difícil de todas las cosas, respondió que es «conocerse a sí mismo», y lo más fácil «darle un consejo a otro»; sobre qué era Dios, «aquello que no tiene ni principio ni fin»; y sobre cómo se podría vivir virtuosamente, «no haciéndo nunca aquello que en los demás condena-

mos»[1]. Resulta incierto hasta qué punto llegó Tales a conclusiones filosóficas de carácter general. No se conoce ningún escrito filosófico suyo[2]. Y lo que hasta hace poco se consideraba el pensamiento fundamental de su filosofía, que el agua es la materia originaria de la que ha nacido todo, se ha llegado a atribuir, recientemente, a sus sucesores[3].

2. Anaximandro

Anaximandro era compatriota milesio de Tales, y, aproximadamente, contemporáneo suyo. Se estima que vivió del año 611 al 549 a.C.[4]. En él hemos de ver, dado que la fama de Tales se tambalea, al auténtico fundador de la filosofía como disciplina autónoma. Plasmó sus ideas en un escrito —no conservado— que, probablemente, llevaba el título, posteriormente aplicado con mucha frecuencia, *Acerca de la naturaleza*[5]. El principio originario del mundo, y causa de todo ser es, para él, algo indeterminado e ilimitado (en griego, *apeiron*), a partir del cual se separaron lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo. Con el pensamiento de que la tierra —que el imagina flotando libremente en el espacio— estuvo primero en estado líquido, y que al irse secando paulatinamente produjo seres vivos, que vivieron primero en el agua para cambiar luego a la tierra[6], anticipó buena parte de la moderna teoría de la evolución. Con su doctrina de que un círculo ígneo que originariamente rodeaba a la tierra, tras romperse en pedazos, irradiando fuego, rota alrededor de ésta[7], hizo el primer intento de interpretar el movimiento de las estrellas de un modo físico. Siguiendo leyes eternas, a partir de lo indeterminado-ilimitado están surgiendo nuevos mundos una y otra vez, y volviendo de nuevo a lo mismo «pagándose mutuamente pena y penitencia por la injusticia, según del orden del tiempo», según rezan las palabras finales del único fragmento conservado literalmente[8], las cuales nos permiten, al menos, sospechar la oscura pro-

---

[1] Diógenes Laercio, *Tales*, VIII. Según Will Durant. *Das Leben Griechenlands* (segundo tomo de la *Geschichte der Zivilisation*), Berna, p. 175.

[2] Zeller, *Grundriß*, p. 38.

[3] Hans Leisegang, *Griechische Philosophie von Tales bis Platon*, 1922, pp. 29-31.

[4] Durant, *Griechenland*, p. 175.

[5] Johann Eduard Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie, bearb. von* [illegible] Berlín/Zürich, 1930, p. 16.

[6] Zeller, *Grundriß*, p. 41.

[7] Ib., p. 40.

[8] Erdmann, *Grundriß*, p. 17.

fundidad de su doctrina. Martin Heidegger le ha dedicado a esta frase un importante ensayo[9].

3. Anaxímenes

El tercero de los filósofos naturales milesios, contemporáneo de Anaximandro (su muerte se sitúa hacia el 527 a.C.), consideraba al aire como la materia originaria; por supuesto que no en sentido literal, pues entiende por él (como aliento vivificador) también al alma. También él enseñaba un cambio periódico de nacimiento y destrucción del mundo. Lo que es común a las doctrinas de los tres milesios es la aspiración a explicar el origen de todo ente a partir de una última materia originaria, o un principio originario concebido materialmente. Su trascendencia para la filosofía griega posterior y para nosotros no radica tanto en el modo como intentaron esto por separado —por muy interesante que puedan ser algunos detalles a la luz de los conocimientos científicos modernos—, sino en el hecho de que, por primera vez, hicieron el intento de acercarse a esta cuestión sin prejuicios, con un pensamiento científico-natural, así como en la audacia con la que intentan reducir la multiplicidad de los fenómenos a *un* principio originario.

II. Pitágoras y los pitagóricos

1. Vida y doctrina de Pitágoras

La gloria de haber fundado la ciencia griega, especialmente la matemática, puede otorgarse, con el mismo de derecho que a los milesios, a Pitagóras. Este matemático, astrónomo y filósofo, nacido en Samos, vivió entre el 580 y el 500. Tras largos años de peregrinaje, que, según dicen las fuentes de la Antigüedad, le llevaron a Egipto y a Oriente —muchos elementos de su doctrina así lo indican—, desplegó su actividad como maestro y fundador de una orden religiosa en Crotona, la actual Crotone, en la Italia meridional. Abandonó su patria (según la tradición) porque no aprobaba la tiranía de Polícrates, conocido en Alemania por la balada de Schiller *El anillo de Polícrates* (según un tema de Herodoto).

---

[9] Martin Heidegger, *Der Spruch des Anaximanders* en *Holzwege*. Frankfurt a.M., 1950. [Trad. española: «La sentencia de Anaximandro», en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960 (*N. del T.*)]

En matemáticas, el nombre de Pitágoras va unido sobre todo al teorema de que el cuadrado del lado más largo de un triángulo rectágulo es igual a la suma de los cuadrados de los dos otros dos lados (teorema de Pitágoras). También se le atribuye el descubrimiento de que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos. Pero Pitágoras no hacía matemática como un fin en sí mismo, o como una disciplina científica delimitada. La colocaba, sobre todo la teoría de los *números*, en el centro de la filosofía. Y Pitágoras fue, por cierto, según la tradición antigua, el primero que usó la palabra filosofía en el sentido habitual para nosotros. Pues le parecía pretencioso llamarse a sí mismo, según la costumbre habitual hasta entonces, un *sophos*, es decir, un sabio, y dio en llamarse, más modestamente, un *philosophos*, amigo o amante de la sabiduría.

La doctrina pitagórica ve en los números el auténtico secreto y la piedra con que se construye el universo. Cada uno de los números enteros, del 1 al 10, tiene una fuerza y un significado especial, sobre todos el 10, el más perfecto y que los abarca a todos. La armonía del universo —Pitágoras fue el primero en llamar al mundo «*cosmos*»— se basa en el hecho de que todo está ordenado según relaciones numéricas. Esto se demuestra, para Pitágoras, sobre todo en la *música*. Parece ser que fue el primero en reducir la consonancia armónica de los sonidos y los niveles de la escala musical a relaciones numéricas; aunque no a las relaciones de la frecuencia de oscilaciones, sino a la longitud de las cuerdas que sonaban.

Pitágoras vuelve a encontrar la armonía musical en la estructura del universo. Al igual que el movimiento de cualquier cuerpo produce un sonido que depende de su tamaño y de la velocidad del movimiento, también los cuerpos celestes, al recorrer su trayectoria, producen una «música de las esferas» que suena ininterrumpidamente y que nosotros no percibimos. Desde Pitágoras, este bello pensamiento de una armonía del universo (entendida musicalmente) no sólo ha vuelto a resurgir una y otra vez como imagen poética, sino también en la ciencia física y astronómica. El gran astrónomo Kepler le dedicó un libro.

Vemos que Pitágoras no busca el secreto del mundo, como los milesios, en una *materia originaria*, sino en una *ley originaria*, a saber, las inalterables relaciones numéricas entre los elementos de nuestro universo. A quien conozca el sistema periódico de los elementos y su interpretación por la ciencia moderna, este pensamiento debe parecerle un presentimiento genial de nuestros conocimientos.

Con la teoría de los números se unen en Pitágoras ideas profundamente religiosas y místicas de origen probablemente oriental, especialmente una creencia en la transmigración de las almas, estrechamente emparentada con la hindú. Según ella, el alma humana inmortal recorre un largo proceso de purificación a través de reencarnaciones, nuevas

cada vez, que también pueden ocurrir en la figura de un animal. De acuerdo con ello, se encuentra aquí, como en la India, el mandamiento de no matar ni sacrificar ningún animal, así como no tomar carne. Puesto que se considera que el fin de la vida es redimir el alma del ciclo de reencarnaciones por medio de la pureza y la piedad, la ética pitagórica presenta también rasgos afines a la hindú: se postulan la autodisciplina, la sobriedad, y la abstinencia.

2. Los pitagóricos

Una serie de reglas estrictas hacía de la liga religiosa fundada por Pitágoras una comunidad cerrada hacia el exterior y celosa de sus secretos, un Estado dentro del Estado. Sus miembros, al ser aceptados, tenían que jurar vivir con abstinencia y moderación, no matar a ningún animal que no ataque al ser humano, y examinar cada noche en su conciencia qué faltas habían cometido y qué mandamientos habían descuidado[10]. Estaban asimismo obligados a una obediencia incondicional y al silencio. La liga también aceptaba mujeres, y se dice que las «mujeres pitagóricas», formadas en filosofía y en literatura, pero también en las destrezas femeninas y domésticas, eran honradas en la Antigüedad como el tipo más alto de mujer que nunca produjera Grecia[11]. Se prescribía también un estudio que duraba cinco años y durante el cual debía guardarse un estricto silencio. Además de la música, la gimnasia y la medicina, lo pitagóricos estimaban muy alto y estimulaban la formación científica. En ello, la autoridad del maestro quedaba por encima de todo; los descubrimientos científicos que se hacían en la orden se le atribuían a él, y, para ratificar enérgicamente una frase cualquiera se decía «*autos epha*» —«lo ha dicho él mismo»—.

El intento de utilizar el peso de la liga de los pitagóricos en el campo de la política, siguiendo —según la propia posición de Pitágoras— una tendencia extremadamente aristocrática, condujo pronto a ataques contra él, y acabó con su violenta derrota al ser incendiada la casa donde se reunían los pitagóricos en Crotona. Según cuentan algunas noticias, el propio Pitágoras habría perdido allí la vida, junto con muchos de sus seguidores. Según otras, abandonó el lugar y murió, a muy avanzada edad, en Metaponto. Históricamente, la liga sigue siendo importante como un notable intento de llevar a la práctica pen-

---

[10] Diógenes Laercio, *Pitágoras*.
[11] Durant, *Griechenland*, p. 201.

samientos religiosos y filosóficos de una comunidad hermética y disciplinada.

Las doctrinas de Pitágoras nos son conocidas principalmente por los escritos que, posteriormente, redactó Filolao; del maestro mismo no se ha conservado ni una sola línea. Su influencia no terminó con la caída de la orden. Antes bien, se extiende, más allá de todo el círculo de sus seguidores inmediatos, por toda la Antigüedad. En los primeros siglos después de Cristo, la Escuela de los Neopitagóricos, enlazada con Pitágoras, alcanzó durante algún tiempo florecimiento y prestigio.

III. LOS ELEATAS

En la costa occidental italiana, al sur del actual Salerno, se hallaba Elea. Aquí —una vez más, por tanto, en el espacio italiano colonizado por los griegos— surgió, simultáneamente a Pitágoras, una escuela de filósofos a los que, por su lugar de nacimiento, se les llama eleatas. Sus representantes más ilustres son los tres que siguen; cada uno de ellos construyó sobre los pensamientos del anterior.

1. Jenófanes

Nacido, probablemente, alrededor del año 570 a.C., y procedente de la costa occidental del Asia Menor, poblada por los griegos, Jenófanes peregrinó durante decenios, como poeta y cantor ambulante, por las ciudades de Grecia, hasta encontrar en Elea una residencia fija y convertirse en el fundador de la escuela filosófica de esa ciudad. Los fragmentos que se han conservado presentan trozos de poemas, probablemente poemas didácticos filosóficos.

Es Jenófanes quien, con un atrevido ataque, inicia el asalto de la filosofía a la antigua religión griega. Le parecen indignos del nombre divino los muchos rasgos humanos —demasiado humanos— que tienen los dioses de su tiempo. Reprocha a Homero y Hesíodo poetizar para los dioses actos que son considerados ignominiosos entre los hombres, tales como el robo, el engaño y el adulterio. En su poema didáctico, del que se han conservado fragmentos, ridiculiza la representación antropomórfica de los dioses: los seres humanos se figuran que los dioses nacen como ellos, que tienen figura humana, se mueven de un lugar a otro, se visten, etc. Y si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y pudieran labrar con ellos imágenes o estatuas de

sus dioses, les darían, sin duda, la figura de bueyes, caballos, o leones, igual que los seres humanos les dan a los suyos figura humana. Los negros se imaginan a sus dioses negros y con la nariz chata, los tracios con ojos azules y pelirrojos. En verdad, los hombres no han sabido nunca nada cierto acerca de los dioses, ni lo sabrán nunca. Sólo una cosa es segura para Jenófanes: no puede haber una multiplicidad de dioses, y no puede ser que un dios domine sobre los otros. Lo supremo y lo mejor puede ser sólo uno. Este dios único es omnipresente, y ni por su figura ni por sus pensamientos puede compararse a los mortales. Pero, a la vez, el dios supremo es para Jenófanes idéntico con la unidad del universo, con lo que puede llamarse a su doctrina panteísta. No obstante, los fragmentos conservados de sus textos permiten también otras interpretaciones.

Así es Jenófanes, probablemente, el primero de los filósofos griegos que, como un lógico sobrio, hace una campaña contra la religión tradicional, a la vez que contra cualquier tipo de superstición y creencia en milagros y contra la doctrina de la transmigración de las almas. Al equiparar el ser supremo con la unidad del universo es, a la vez, fundador de la doctrina de un ser eterno e inmutable detrás de la multiplicidad de los fenómenos, doctrina que acabarían de desarrollar consecuentemente sus seguidores.

2. Parménides

Nacido hacia el 525 a.C. en Elea, y más tarde prestigioso ciudadano suyo, Parménides, que tal vez fue alumno de Jenófanes, llegó a ser el pensador más significativo de la escuela eleática. En la Antiguedad, fue uno de los filósofos más celebrados. Recogió el pensamiento de Jenófanes de un ente inmutable y le dio una forma sistemática. No es posible comprobar qué pensamientos tomó Parménides de Jenófanes y cuáles se le atribuyen erróneamente a este. Platón le dio a uno de sus diálogos el título de *Parménides*. En él, hace discutir a un Parménides, ya mayor, con su discípulo Zenón (de unos cuarenta años) y Sócrates (aún joven).

Un poema didáctico que se ha conservado en fragmentos (unos ciento cincuenta versos en hexámetros) describe un viaje de Parménides desde el reino de la noche a la diosa, en la región de la luz (la verdad). Se contraponen la verdad y el saber, por un lado, y la apariencia y la mera opinión, por el otro. El verdadero saber se alcanza por el conocimiento puro de la razón. Ésta enseña, sin embargo, que sólo puede haber un ser, y no lo no-ser. Sólo lo ente es, y lo no-ente no es, y no puede ser pen-

sado[12]. Por lo ente se entiende algo que llena el espacio, y se niega, por tanto, la posibilidad de un espacio vacío. La aceptación del movimiento presupone siempre lo no-ente, pues para que un cuerpo se pueda mover a un sitio determinado, debe haber habido allí antes un espacio vacío, es decir, nada. Lo mismo ocurre con la aceptación de una evolución, del devenir, pues lo que haya de «devenir» no «es» antes todavía. De ello extrae Parménides la atrevida conclusión de que, en verdad, no puede haber movimiento ni devenir, sino sólo un ser inalterable e inmóvil. Y como el ser lo llena todo, no hay tampoco un pensar frente al ser. Antes bien, ser y pensar son lo mismo. Los sentidos, que nos están dando un mundo en constante devenir y pasar, en movimiento permanente, nos engañan; son la fuente de todos los errores[13]. Aquí, como en prácticamente todos los presocráticos, toda interpretación de los fragmentos es incierta y discutible.

3. Zenón de Elea

La doctrina de Parménides, con su negación del cambio, era muy propicia para ser atacada, y parece que, desde el principio, no faltaron los ataques contra ella. En todo caso, su discípulo Zenón (nacido hacia el 490 a.C.), a quien separa de Parmánides la distancia de una generación, igual que a éste de Jenófanes, consideró su misión principal defender la doctrina de Parménides de las objecciones críticas. Desarrolló para ello una técnica de la demostración tan aguda y sofisticada, que se le considera fundador de la dialéctica, que en Grecia alcanzaría posteriormente un gran florecimiento[14]. Una vez más, sólo unos pocos fragmentos se han conservado en su texto original; todo lo demás que se sabe (o se cree saber) acerca de Zenón, se basa en los escritos de Platón, de Aristóteles o de otras fuentes posteriores; esto vale también para las paradojas mencionadas como primera y segunda. Zenón parte de la acusación de contradecirse que se lanza contra la negación de la multiplicidad y el cambio que enseñaba Parmenides, y se propone demostrar que, antes bien, es la aceptación de la multiplicidad de lo ente y la aceptación de la realidad del movimiento lo que conduce a inextricables contradicciones. Como ejem-

[12] Zeller, *Grundriß*, p. 61 (Fragmentos 4, 6, 1s.).
[13] Ib.
[14] Ib., p. 63.

plo de su argumentación presentamos dos de sus pruebas contra el movimiento.

1. En una carrera entre Aquiles y la tortuga, en la cual se le diera a ésta sólo una pequeña ventaja, Aquiles no podría nunca alcanzarla. Pues en el instante en que Aquiles alcanzara un determinado punto A, en el que la tortuga se encontrara justo antes, esta ya se habría movido hacia el punto B. Cuando Aquiles alcanzase este punto, la tortuga lo habría vuelto a abandonar y estaría en otro C, y así sucesivamente. La ventaja, entonces, puede ser algo más pequeña, pero nunca se alcanzaría a la tortuga.
2. Una flecha disparada, considerada en un momento cualquiera de su vuelo, se encuentra en un lugar determinado del espacio, en el que reposa en ese momento. Pero si reposa en todo momento de su vuelo, reposa entonces durante todo él; es decir, la flecha disparada no se mueve: el movimiento no existe.

Naturalmente, no hay que suponer que Zenón estuviera convencido en serio de que es imposible alcanzar a la tortuga. El fin de sus argumentos —que llegaron a ser muy célebres en la Antigüedad— tenía un sentido negativo. Quería hacer ver a los adversarios de Parménides que era fácil demostrar también las contradicciones en sus propias opiniones. No obstante, la perspicacia aplicada por Zenón no debe engañarnos sobre la debilidad de su demostración. *Si* yo divido el tiempo en el que vuela la flecha en una serie de momentos individuales, está claro que, entonces, si elijo unos momentos individuales infinitamente cortos, la flecha tendrá que aparecer en cada uno de esos momentos como en reposo. Pero, en realidad, el tiempo no consiste en una serie de puntos; su esencia es, precisamente, un fluir constante a través de cada punto. ¡Desmenuzarlo en momentos individuales no es algo apropiado al tiempo, sino que es algo procedente de nuestro pensamiento! Advierta, sin embargo, el estimado lector que tan pronto como se cree haber refutado a Zenón con argumentos del «sano sentido común», se presenta el argumento contrario. Comienza un proceso verdaderamente dialéctico.

Puede afirmarse, sin exagerar, que las demostraciones de Zenón (a las que se han enfrentado generaciones de lógicos y matemáticos) abrieron, al menos en un sentido, nuevos caminos a las filosofías siguientes: aguzaron la mirada para que las suposiciones y declaraciones que parecen más evidentes y obvias, una vez miradas críticamente en su fondo, pudieran revelarse dudosas, frágiles y contradictorias, introduciendo, por ejemplo, una noción como «infinito».

IV. HERÁCLITO Y LOS FILÓSOFOS DE LA NATURALEZA DEL SIGLO V

1. Heráclito

Posiblemente aún en el asombroso siglo VI (las fechas no son seguras), y aún en el suelo colonial griego, fuera de la metrópoli, esta vez, de nuevo, entre los jonios del Asia Menor, encontramos al pensador que, dentro de la serie de fundadores de la filosofía griega, muchos consideran como el más profundo (o enigmático) de todos. En Efeso, una ciudad entonces floreciente —guardaba tras sus muros el mayor templo jónico, al que se contaba entre las siete maravillas de la Antigüedad—, nació, de una familia distinguida, hacia el año 540 a.C., Heráclito, a quien la posteridad otorgaría el epíteto de «el oscuro».

Individualista, despreciador de la masa y enemigo de la democracia, Heráclito buscó, tanto en la vida como en el pensamiento, caminos no transitados hasta enconces. Plasmó sus pensamientos en un escrito sobre la naturaleza. Está compuesto éste en un estilo extremadamente aforístico y obstinado, rico en imágenes y comparaciones, buscando siempre la expresion más condensada y, debido a la brevedad aforística —puede que intencionadamente— oscura. Al menos, esta es la impresión que transmiten los más de cien fragmentos sueltos que se han conservado de él. En su vejez, se dice, Heráclito se apartó por completo, llevando en las montañas la vida de un ermitaño, alimentándose de plantas. Probablemente, el primer ermitaño de Occidente.

Heráclito estima en muy poco la erudición en el sentido de un mero saberlo todo. Esta no forma al espíritu; si pudiera hacerlo —así lo dice aludiendo a algunos pensadores que vivieron antes que él—, habría iluminado, con seguridad, a Hesíodo, Pitágoras y Jenófanes. De lo que se trata es de encontrar un pensamiento que descifre al secreto del mundo.

También Heráclito ve algo unitario más allá de la multiplicidad. Pero no lo ve, como Parménides, simplemente en un ser inalterable e inmutable, ni lo ve en el devenir y la multiplicidad de meras ilusiones. Mas tampoco lo ve en lo contrario, es decir, en un fluir infinito de todas las cosas. En esto se le ha malentendido muchas veces, tanto los críticos posteriores como sus contemporáneos, por ejemplo Parménides, cuya doctrina sobre el ser podría estar formulada en oposición directa a la de Heráclito. Es cierto que éste dijo que «no podemos bañarnos dos veces en el mismo río» (pues están fluyendo nuevas aguas cada vez, y también nosotros somos otros distintos la segunda vez); y la célebre sentencia: «Todo fluye, nada permanece», si bien no se encuentra entre los fragmentos conservados, le es unánimente atribuida por los estudio-

sos antiguos y modernos[15]. Es cierto, pues, que percibió hondamente el misterio del tiempo y del cambio eterno[16]. Pero no es en todo esto donde reside la grandeza de su conocimiento, sino, sobre todo, en que, detrás y dentro del flujo incesante, supo ver una unidad, a saber, una *ley* unitaria. ¡La unidad *en* la multiplicidad y la multiplicidad *en* la unidad![17]. Claro está, el «logos», que según Heráclito gobierna el acontecer en el mundo (que el considera no creado, es decir, existente desde toda la eternidad), y al que todos los hombres deben escuchar. ¿Puede traducirse una palabra semejante? Puede significar «sentencia», «discurso racional», «principio», «fórmula»; nosotros, los modernos, lo hemos interpretado también como «ley del mundo» (más o menos abstracta); la interpretación permanece insegura, máxime cuando Heráclito, sin duda, no se preocupó por dar una definición pulida o hacer un examen lingüístico crítico de sus conceptos; antes bien, él es en esto un pensador «ingenuo», que iguala la palabra a la cosa que nombra.

También Heráclito parece haber aceptado que hay una substancia originaria, pero no, como los milesios, el agua o el aire. El habla de un fuego originario, por el cual, según una ley eterna —«según medida»—, al encenderse y volverse a extinguir, el mundo, con todos sus contrarios, surge y vuelve a hundirse. Probablemente, él no piensa aquí tanto en el fuego en el sentido literal de la palabra como en un sentido general y figurado; nosotros, diríamos, en este sentido, algo así como una energía originaria. Habla en favor de ello el que, aparentemente, el fuego originario fuera para él igual a lo divino, y que viera en el alma humana una parte del mismo.

La gran ley por la cual, a partir de una energía originaria, se despliega continuamente la multiplicidad, es la *unidad de los contrarios*. Toda evolución tiene lugar en un juego conjunto de dos polos, dos fuerzas contrarias. «Dios es el día y la noche, el invierno y el verano, la guerra y la paz, la abundancia y el hambre.» En la lucha entre idea e idea, ser humano y ser humano, hombre y mujer, clase y clase, pueblo y pueblo, se configura la totalidad armónica del mundo. En este sentido, la lucha, la guerra, es «es padre de todas las cosas, el rey de todas las cosas». Toda cosa, para ser, precisa de su contrario.

> No comprenden cómo, estando separado, puede concordar consigo mismo: hay una armonía vuelta hacia atrás, como la del arco y la lira[18].

Durant, *Griechenland*, p. 183; Zeller, *Grundriß*, p. 67.

[15] Erdmann, *Grundriß*, p. 18.

[16] Ib., p. 19.

[17] Durant, *Griechenland*, p. 184.

Por eso, no tienen razón los que anhelan un final de toda lucha y una paz eterna. Pues, al cesar las tensiones creadoras, lo que aparecería sería una paralización total y la muerte. Por eso, tampoco sería bueno para el hombre que alcanzara el objeto de sus deseos. Pues es la enfermedad lo que hace que sea agradable la salud, y sólo porque se mide el mal puede aparecer el bien, por el hambre el hartazgo, por la fatiga el descanso.

Con esta doctrina de la pertenencia mutua de los contrarios y de su actuación conjunta, Heráclito creó un primer modelo de la teoría del desarrollo dialéctico, que más de dos mil años después de su muerte revivió en Hegel y en el materialismo dialéctico de Marx, y que acaso represente el intento más logrado de la humanidad, hasta ahora, para aproximar el pensar al secreto del devenir. (Debe observarse que «dialéctica» puede aplicarse en un doble sentido: en el original que aparece en los griegos, como técnica de la demostración en el discurso y la réplica —la palabra misma se deriva del griego «conversar»—, y en el sentido moderno como una teoría del desarrollo que ve la ley del progreso en el flujo del devenir y en el juego de fuerzas contrarias, renovado cada vez en otro nivel; teniendo lugar entonces el «diálogo», no entre filósofos que disputan, sino entre las fuerzas de la realidad misma, que luchan unas contra otras.)

Si es lícito verter libremente «logos» como «razón universal que todo lo gobierna», de la cual el hombre participa, y a la que vuelve nuestra alma tras la muerte «como una luz que se extingue en la noche», entonces, bien se encuentra Heráclito en el camino que abandona el politeísmo griego y se dirige al pensamiento de *un* solo Dios, en el que todo descansa y en el que se anulan todos los contrarios. Si bien, con certeza, Heráclito no dió este paso conscientemente, su frase «para [el] dios son todas las cosas bellas y justas; los hombres consideran unas justas, otras injustas», señala muy probablemente en esta dirección.

Heráclito no mira, como sus predecesores y contemporáneos, al mundo material y sus supuestas causas. Mira a la vez en las profundidades del alma humana —«a mí mismo me he investigado», reza una orgullosa frase suya— y ordena al ser humano y su comportamiento dentro de un contexto de sentido metafísico[19]. Sólo en Platón y en Aristóteles alcanza el pensar filosófico griego una hondura comparable a la suya y una extensión tan abarcante.

---

[19] Erdmann, *Grundriß*, p. 20.

La repercusión del pensamiento heraclíteo reside menos en una escuela particular —que también la hubo—; llega hasta nuestra época. El concepto de Logos que él introdujo se convirtió en la palabra divina de la teología cristiana. Ya hemos dicho que su teoría de la unidad de los contrarios retorna en Hegel. También la teoría de la evolución de Herbert Spencer está emparentada con él. El pensamiento heraclíteo de la lucha como padre de todas las cosas vuelve a sonar en Nietzsche y en Darwin. Los fragmentos que esta oscura figura, con un hálito de misterio, ha dejado en la historia de la filosofía, perduran como el pozo profundo y nunca agotado de un saber originario y medio cegado.

2. Empédocles

Empédocles, nacido hacia el 490 a.C. en Akragas (Agrigento), en Sicilia, hombre de Estado, poeta, maestro religioso, profeta, médico, obrador de milagros y filósofo, es, para la historia de la filosofía, menos significativo como pensador original que como el hombre que escogió pensamientos de entre los sistemas anteriores y los intentó componer en un conjunto nuevo. Se le llamó, por ello, un ecléctico («el que escoge»). En los fragmentos del poema didáctico que el compuso, por ejemplo, encontramos, en hermosa forma poética, el pensamiento de la transmigración de las almas, que también defendía Pitágoras y que nosotros conocíamos de la India. Encontramos el pensamiento, desarrollado por Heráclito y otros, de un cambio periódico de nacimiento y aniquilación del mundo. Algunos pensamientos, sin embargo, fue Empédocles el primero en pronunciarlos, al menos con ese cuño, y en ellos se basa la permanencia de su fama. Destacaremos aquí brevemente los más importantes.

1. En la filosofía milesia de la naturaleza, se declaraba como materia originaria, primero el agua, después el aire; para Heráclito, el fuego. Para los eleatas, era la tierra lo que más se enfatizaba como materia originaria. Pues bien, Empédocles, por primera vez, yuxtapone estas cuatro materias fundamentales como de igual rango, fundando con ello la idea —que ha persistido hasta nuestros días, también entre nosotros, en la conciencia popular— de los «*cuatro elementos*», el fuego, el agua, al aire y la tierra. Pone así un cierto término a la antigua filosofía natural, que partía de una materia originaria[20].

[20] Ib., p. 28.

2. Como fuerzas impulsoras y formadoras de todo acontecer aparecen, para Empédocles, una que unifica y otra que separa, a las que llama *amor* y *odio* (atracción y rechazo). En la marcha evolutiva del mundo dominan alternativamente la una y la otra. Ora son todos reunidos los elementos por el «amor» en una unidad perfecta y dichosa, ora son separados por el «odio». En medio, hay estados de transición, en los cuales nacen y caducan los seres individuales[21].

3. El nacimiento de los seres vivos, según Empédocles, se ha producido de tal modo que primero surgieron organismos inferiores, y luego los superiores, primero las plantas y los animales, después los seres humanos; y primero existieron seres que reunían en sí los dos sexos, separándose luego los sexos en dos individuos independientes. Son éstas, representaciones que muestran ya un parecido con la posterior teoría moderna de la evolución.

4. En cuanto al conocimiento, Empédocles propone el principio de que conocemos todo elemento del mundo exterior por un elemento similar que existe dentro de nosotros; un pensamiento que resuena en las palabras de Goethe:

> Si no fuera solar el ojo,
> no podría ver nunca el sol [...][22].

Cuenta una tradición antigua que, con el fin de respaldar la idea, extendida durante su vida, de que él era divino —él mismo estaba convencido de ello— Empédocles se arrojó a un cráter del Etna, para que desapareciera toda huella de su muerte y se formara una leyenda de un final sobrenatural. El volcán, sin embargo, según contaban, frustró esta intención, devolviendo en una erupción una sandalia de Empédocles.

3. La teoría atómica de Leucipo y Demócrito

Poco se sabe de Leucipo, fundador del sistema de filosofía natural más importante de la antigua filosofía griega. Procedía de Mileto o de Abdera, situada en Tracia, en la costa norte del mar Egeo, donde trabajó hacia la mitad del siglo V. Un único fragmento de su doctrina se nos ha conservado literalmente: «Nada surge al azar, sino que todo con

---

21. Zeller, *Grundriß*, p. 73.
22. Cf. Erdmann, *Grundriß*, pp. 28-29.

un sentido y por necesidad»[23]. Ésta es, probablemente, la primera formulación clara de la ley de la casualidad. Sólo conocemos su teoría atómica por su gran discípulo Demócrito, que, probablemente, recogió en su sistema todo lo que Leucipo enseñaba.

Demócrito procedía de Abdera, lugar donde trabajó su maestro, y vivió aproximadamente del 470 al 360 a.C., pues se cuenta que alcanzó la edad de ciento nueve años.

La considerable fortuna que heredó la empleó Demócrito en viajes de estudios, de los que se cuenta que le llevaron hasta Egipto, Persia y la India. En todo caso, dijo de sí mismo:

> De mis contemporáneos, yo soy el que más lejos ha viajado sobre la tierra, investigando el que más, y el que más cielos y países ha visto, y ha escuchado a más hombres sabios [...][24].

Al volver a su patria, llevó hasta su muerte, en su ciudad natal, una vida de modesto retiro, dedicada por completo al estudio y a la meditación. Se mantuvo alejado de los debates públicos, y no fundó tampoco ninguna escuela. Nos hacemos una idea de lo polifacético que era cuando oímos que, según las fuentes antiguas, sus publicaciones abarcaban la matemática, la física, la astronomía, la navegación, la geografía, la anatomía, la fisiología, la psicología, la medicina, la música y la filosofía[25]. Demócrito extendió lo que Leucipo había enseñado, hasta construir un sistema compacto.

Lo lleno y el vacío.—Los filósofos eleatas, especialmente Parménides, habían mostrado que la multiplicidad, el movimiento, el cambio, el nacer y el perecer, no son pensables si no se supone como existente un no-ser, el espacio completamente vacío; y como esta suposición les parecía imposible, habían llegado a negar el movimiento, la multiplicidad, etc., y afirmar como única realidad un ser inmutable. Demócrito estaba convencido, por un lado, de que no puede pensarse un nacer absoluto a partir de la nada, lo cual habría contradicho el principio de Leucipo de la necesidad de todo acontecer. Por otro, tampoco le parecía sostenible negar por completo, como los eleatas, el movimiento y la multiplicidad. Así que se decidió, en contraposición a Parménides, a aceptar que existe un no-ser, un espacio vacío. Según ello, el mundo

---

[23] H. Diehls, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5. Aulage, 1934, II, p. 81.
[24] Ib., II, p. 208.
[25] Durant, *Griechenland*, p. 421.

consta, para Leucipo y Demócrito, de lo pleno, que llena el espacio, el ente, y un vacío de no-ser, el espacio[26].

Los átomos.—Ahora bien, lo pleno que llena el espacio no es algo uno. Consiste en innumerables y diminutos corpúsculos, imperceptibles a causa de su pequeñez. No contienen en sí vacío alguno, sino que llenan completamente su espacio. No pueden dividirse, y por eso se llaman «átomos», es decir, «indivisibles». Así lanzan Leucipo y Demócrito por primera vez este concepto al debate científico. No podían sospechar el significado teórico y práctico que llegaría a tener. Los átomos son inmortales e inalterables, constan todos de la misma materia, pero de diferente tamaño y del correspondiente peso. Todos los compuestos surgen por la reunión de átomos separados. Todo perecer consiste en la separación de átomos hasta entonces unidos[27]. Los átomos mismos son increados e indestructibles. Su número es ilimitado.

Cualidades primarias y secundarias.—Todas las cualidades de las cosas se basan en las diferencias de figura, posición, tamaño y disposición de los átomos de que estén compuestas. Sin embargo, sólo pertenecen a las cosas por sí mismas cualidades tales como la pesadez, la densidad (impenetrabilidad), la dureza; es decir, éstas son, como se las ha llamado más tarde, cualidades «primarias». Todo lo demás que nos parecen cualidades de una cosa, tal como el color, la temperatura, el olor, el gusto, los sonidos que produce, todo esto no reside en la cosa misma, sino que tiene su causa en la peculiaridad de nuestros sentidos y de nuestra facultad de percepción, es un añadido que le hacemos a la cosa; no tiene una realidad objetiva, sino sólo subjetiva, es una cualidad «secundaria».

> Según el modo común de hablar, hay colores, lo dulce y lo amargo; en verdad sólo existen átomos y el vacío[28].

El movimiento de los átomos.—Desde toda la eternidad, los innumerabes átomos se mueven según la ley de la gravedad en un espacio infinito. A partir de sus choques y rebotes surgen movimientos de torbellino en los cuales los átomos son conducidos a formar aglomeraciones y complejos de átomos. Se une así lo igual con lo igual, y nacen las cosas visibles, naciendo y pereciendo durante la eternidad infinitos

---

[26] Zeller, *Grundriß*, p. 78.
[27] Ib., p. 79.
[28] Diehls, *Fragmente*, II, p. 168.

mundos, a uno de los cuales pertenecemos nosotros. Este modo de nacer el mundo no requiere ningún espíritu que lo planee y dirija, ni tampoco fuerzas motoras como el amor y el odio de Empédocles; pero tanto menos se halla sometido al azar, pues Demócrito lo desecha expresamente como un invento para cubrir nuestra ignorancia. Sino que todo sucede con un legalidad férrea inmanente a lo que es.

El alma del hombre.—También el ser humano, cuerpo y alma, consta de átomos. En este sentido, el alma es algo corporal, aunque muy sutil. Después de la muerte, los átomos del alma se dispersan.

Ética.—La felicidad alcanzable para el hombre consiste en una serena satisfacción del ánimo (en griego: *ataraxia*). El camino hacia ella es la moderación, estimar en poco el placer de los sentidos y en mucho los bienes espirituales. La fuerza corporal está bien para los animales de carga, pero la nobleza del ser humano es la fortaleza del alma. Y «prefiero descubrir una única prueba [de geometría] a ganar el trono de Persia»[29]. Como puede verse, la ética de Demócrito se levanta sin continuidad con su sistema de filosofía natural. Éste se desarrolla con una coherencia única en su género. Se llama materialista porque en su mundo sólo aparecen átomos materiales, y es el sistema materialista clásico de la Antigüedad, sin el cual no son pensables otros sistemas posteriores orientados en la misma dirección. Su influencia alcanza en una línea ininterrumpida hasta la imagen científica del mundo en la actualidad; puede incluso que sólo en éste haya alcanzado su apogeo. Claro que lo que ahora se llama átomo es reconocido como algo divisible, y quizá, con los átomos de Demócrito, debiera pensarse más bien en la partículas elementales consideradas ahora como los componentes más pequeños del ser.

Aparentemente, Demócrito no hizo ningún intento de enlazar científicamente su ética con su teoría atómica, para insertarlas en un sistema filosófico que las abarcara a ambas. Por esta razón se le sigue considerando un filósofo de la naturaleza.

4. Anaxágoras

También Anaxágoras, como todos los pensadores tratados hasta ahora, procedía del imperio colonial griego. Nació hacia el 500 en

[29] Según Durant, *Griechenland*, p. 412.

Clazomene, en Asia Menor. Pero fue el primero en llevar la filosofía a Atenas, la ciudad en la que, después de él, alcanzaría su más alto florecimiento. En la época de Anaxágoras, en cualquier caso, no encontró esta en Atenas un suelo favorable. La acogida que le fue dispensada allí, el destino que le prepararon a él, como después a Sócrates, así lo demuestra.

Como ahora se ve, no fue ninguna casualidad que el pensamiento filosófico libre se hubiera podido desplegar hasta entonces sólo en las colonias del Asia Menor, de Tracia y de la Italia meridional. Evidentemente, la atmósfera de las nuevas tierras coloniales, alejadas de la metrópoli y de sus tradiciones firmemente arraigadas, era mucho más favorable que ésta, donde esas tradiciones, especialmente las religiosas, seguían vigentes con un vigor apenas disminuido —un proceso que se repetiría de modo semejante en la relación de América y Europa—. Anaxágoras, que dirigía sus intereses sobre todo a los fenómenos celestes, proponiendo la tarea de explicarlos de modo natural, se enredó en Atenas en una disputa tal con las conservadoras opiniones de sus habitantes, que se le hizo un proceso por ateísmo. Tampoco la influencia del político Pericles, que era amigo suyo, pudo protegerle de ello. Sólo huyendo pudo escapar a la ejecución de su pena de muerte. Murió en el exilio.

La opiniones filosóficas de Anaxágoras son afines a las de los otros filósofos de la naturaleza. Pero mientras que los antiguos milesios suponían una única materia originaria, Empédocles cuatro, y la escuela atomista, frente a éstos, enseñaba una multiplicidad cuatitativa de componentes del universo, Anaxágoras supone una multiplicidad ilimitada de materias originarias, diferentes cualitativamente unas de otras, que llama «semen» o «semilla» de las cosas.

Lo que, sin embargo, distingue a Anaxágoras más claramente de aquellos, y en lo que, a la vez, se basa su verdadera importancia, es el haber sido el primero en introducir un principio filosófico abstracto, el Nous, un espíritu que él imaginaba pensante, racional y todopoderoso, pero impersonal. Existe completamente para sí, «no está mezclado con nada», «es la más pura y sutil de todas las cosas». Este espíritu dio el impulso para que, a partir de un caos primitivo, se formara el todo del universo, bello y ordenado según un fin. Ahí se agota, sin embargo, la efectividad del Nous para Anaxágoras. Cada vez que él investiga en particular los fenómenos y sus causas, busca causas puramente naturales y mecánicas. (Su descripción de sol —que la fe popular aún consideraba un dios— como una «masa de piedras incandescente» fue también algo de lo que se le acusó en el proceso.) Parece, pues, que Anaxágoras consideraba al espíritu divino sólo como el «primer motor»,

que le dio el primer impulso a la creación, pero que luego la dejó evolucionar según sus propias leyes. Aristóteles, a quien, como veremos, le resultaba muy cercano el pensamiento de un espíritu formando y dominando la materia, diría más tarde de Anaxágoras que éste, con su concepto de un espíritu ordenador del mundo, aparecía entre los filósofos presocráticos como una persona sobria en medio de borrachos[10].

[10] Erdmann, *Grundriß*, p. 30.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA ÉPOCA DE ESPLENDOR DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

I. LOS SOFISTAS

1. Generalidades

Los siglos VI y V antes de Cristo, en los que el pensar filosófico despierta casi simultáneamente en los más diversos puntos del espacio vital griego, condensándose en numerosas mentes, sumamente originales, para dar una visión filosófica del mundo, ofrecen un espectáculo que apenas encuentra parangón en toda la historia del espíritu. Con toda la frescura de la juventud, por así decirlo, se presentan ante nosotros las más diversas posibilidades de una explicación natural del mundo. Todas las direcciones de la filosofía griega y occidental tienen aquí sus raíces y sus precursores. No resulta exagerado decir que apenas hay un problema que haya desempeñado algún papel en la filosofía posterior y que no haya sido previamente pensado en aquel tiempo y, si no resuelto, al menos planteado y discutido, con la excepción, claro está, de los problemas existenciales concernientes a toda la humanidad, que nos conmueven ahora y que han surgido a partir de la era industrial de Occidente. Los fragmentos de los presocráticos se alzan ante nosotros como bloques inmensos, susceptibles de múltiples interpretaciones para la posteridad, y cuya totalidad originaria ya sólo podemos barruntar.

Pero fue precisamente la multiplicidad de las doctrinas y las contradicciones existentes entre ellas lo que motivó, casi forzosamente, el siguiente paso en el desarrollo filosófico. Cuantos más sistemas había, tanto más cercana estaba la posibilidad, tanto más se imponía la necesidad de examinar y comparar, de tratar de aclarar las contradicciones. Y de la desconfianza que muchos filósofos habían propagado contra la fiabilidad de la percepción de los sentidos como medio para el conocimiento, se pudo pasar fácilmente a poner en duda la capacidad de

conocimiento del ser humano en absoluto[1]. Precisamente así comenzó la actividad de los *sofistas*.

Sin embargo, sólo se podrá hacer justicia a estos hombres y sus logros particulares si, además de la situación de la filosofía entonces, se tienen en consideración las grandes transformaciones que, entre tanto, se estaban produciendo en la vida política y social de Grecia. A partir de la victoriosa defensa de la libertad griega en las guerras contra los persas (500-449 a.C.), había surgido un cierto bienestar en Grecia, sobre todo en Atenas —que era ahora el centro político y espiritual—, e incluso, en las capas superiores, la riqueza y el lujo, y con ello la necesidad de una cultura y una educación superior. La constitución democrática ensalzaba la técnica de hablar en público, dándole cada vez más importancia. En las asambleas y tribunales populares, tenía ventaja el que mejor supiera argumentar en favor de su causa, el que más hábilmente supiera defenderla. Quien quisiera hacer carrera —algo para lo que, por principio, todo ciudadano tenía el camino abierto—, necesitaba una formación a fondo como político y orador.

Los sofistas atendieron a esta necesidad. La palabra griega «*sophistai*» significa «maestros de sabiduría». Comenzó por tener sólo este significado, sin ninguna connotación. A modo de maestros errantes, iban de ciudad en ciudad, impartiendo lecciones, por las que cobraban, de las más diversas técnicas y destrezas, pero sobre todo de elocuencia. No eran, por tanto, filósofos en un sentido propio, sino gente práctica, y como tales, le otorgaban tan sólo pequeño valor al conocimiento teórico. Esta circunstancia, en conjunción con la situación de la filosofía que hemos descrito, hizo que los sofistas empezaran a apropiarse de la concepción según la cual el conocimiento objetivo es completamente imposible. Influía también en ello el que la creciente formación y cultura de amplios círculos abriera la posibilidad de conocer pueblos, culturas y religiones extranjeras, con lo cual, naturalmente, comenzaron a tambalearse prejuicios hasta entonces incólumes. Pero si no existe un patrón objetivo para decidir quién *tiene* razón en un determinado problema, lo importante, entonces, será quién *demuestre* tenerla, es decir, quién sabe imponer del modo más diestro su punto de vista.

Este escepticismo, al principio teórico, se extendió pronto al campo moral. También en él comenzó a enseñarse que, en definitiva, en la acción humana, como en las disputas teóricas, lo que decide es el éxito.

---

[1] Zeller, *Grundriß*, p. 91.

De este modo, la oratoria se convirtió, en manos de los sofistas, en un medio vencer con labia, más que de convencer; en lo que se refiere a la ética, no existía para ellos ningún derecho vinculante y objetivo, sino sólo el derecho del más fuerte. Platón, a cuyos escritos recurrimos aquí, porque de los sofistas mismos se nos han transmitido muy pocos testimonios directos, hace a un sofista caracterizar la retórica con las palabras siguientes:

> Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo y al pueblo en la asamblea [...]. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud[2].

Sobre el derecho y la justicia, el mismo sofista se pronuncia de la manera siguiente:

> Los que establecen las leyes son los débiles y la multitud [...]. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros [...]. Se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo siendo inferiores [...]. Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil, y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil [...]. En efecto, ¿en qué clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia [...] e igualmente otros infinitos casos que se podrían citar? Sin embargo, a mi juicio, éstos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo, y también, por Zeus, con arreglo a la ley de la naturaleza. Sin duda, no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás, que esto es lo bello y lo justo. Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, pisoteando nuestros escritos, nuestros engaños, encantamientos, y todas las leyes contrarias a la naturaleza, y se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza[3].

La negación de patrones objetivos para la verdad y la justicia, unido al hecho de que los sofistas acostumbrasen a cobrar una no pequeña

---

[2] Platón, *Gorgias*. [Trad. del griego al español por J. Calonge Ruiz, en Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 1983. Introducimos alguna variación para adaptarnos al texto alemán del autor (*N. del T.*)]

[3] Ib., pp. 29-30

suma por sus clases (cuando, entre los griegos, el trabajo en sí, con fines de lucro, se consideraba algo despreciable), llevó a las connotaciones algo dudosas que pronto adquirió el término «sofista» —especialmente a consecuencia de la lucha que Platón entabló contra ellos— y que se ha conservado hasta hoy.

2. Protagoras y Gorgias

Los sofistas nunca formaron una escuela cohesionada, sino que vivían y enseñaban individualmente. De ahí que existan divergencias entre ellos en múltiples aspectos. Lo que más arriba hemos dicho para una caracterización general es sólo correcto a grandes rasgos. El más importante de los sofistas fue *Protágoras* de Abdera, que vivió más o menos entre el 480 y el 400 a.C. Recorriendo toda Grecia, fue uno de los primeros en enseñar la técnica para defender la propia causa de modo convincente en los pleitos y en la política, adquiriendo con ello —sobre todo en Atenas— fama y riqueza. La expresión más célebre de Protágoras, aun hoy proverbial, reza:

> El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son.

Se quiere decir con ello que no hay una verdad absoluta, sino sólo una verdad relativa, no objetiva, sino subjetiva, precisamente para «el ser humano». Y, en verdad, Protágoras parece haber querido decir con su frase que no es que «el ser humano» sea la medida, pues eso siempre sería una especie de patrón universal, sino cada hombre individual que pronuncia una frase. Una misma frase puede ser verdadera una vez y otra falsa, según quién la pronuncie y en qué circunstancias. Para fundamentar esta tesis, Protágoras invocaba tanto el «eterno fluir» de Heráclito como su ley de la unidad de los contrarios. El escepticismo de Protágoras tampoco excluía la religión. Según una fuente antigua, un escrito suyo comenzaba con la frase de que no es posible saber nada de los dioses, si existen o no existen; pues el problema es demasiado intrincado para averiguarlo, y nuestra vida demasiado breve para ello. Protágoras fue acusado de ateísmo y desterrado de Atenas.

Junto a Protágoras, el sofista más conocido es Gorgias de Leontini, prácticamente contemporáneo suyo. En un escrito titulado *Sobre el no ser o la naturaleza* demostraba, con una agudeza adiestrada por la dialéctica de Zenón, que, en primer lugar, no existe absolutamente nada, en segundo, si algo existiera, sería, de todos modos, incognoscible, y tercero, incluso si se pudiera conocer algo, semejante conocimiento no

podría ser comunicado. Más lejos no puede llevarse el escepticismo. Según parece, la agitada vida y las opiniones escépticas de un sofista eran cosa muy saludable, pues se cuenta que Gorgias alcanzó, con pleno vigor, la edad de ciento nueve años[4].

3. Significado de la sofística

Para la historia de la filosofía, el valor de la sofística no reside tanto en las tesis que dejó como en los tres logros siguientes. Por primera vez en la filosofía, los sofistas apartaron la mirada de la naturaleza para dirigirla, en toda su dimensión, al *ser humano*. Fueron, además, los primeros en hacer del *pensar* mismo un objeto del pensar, e iniciar una crítica de sus condiciones, posibilidades y límites. Por último, también, sometieron los patrones de valor *éticos* a una consideración plenamente adecuada a la razón, abriendo con ello la posibilidad de tratar la Ética científicamente y, consecuentemente, insertarla también dentro de un sistema filosófico. Aparte de ello, los sofistas, al ocuparse en profundidad de la retórica y la oratoria, impulsaron también considerablemente la lingüística y la gramática. La sofística es un fenómeno transitorio, pero de tanta trascendencia que, sin él, el tiempo de esplendor que le había de seguir en la filosofía griega no sería pensable.

II. SÓCRATES

1. Vida de Sócrates

Sócrates nació hacia el año 470, hijo de un cantero y una comadrona, en Atenas. Sólo abandonó su ciudad para participar en campañas militares, en las cuales se distinguió ante todos por su valor y su capacidad para soportar las fatigas. Su aspecto exterior, a juzgar por un busto que se ha conservado, no corresponde ni a la imagen tradicional de un griego ni a la de un filósofo. La figura fuerte y rechoncha, la cabeza ancha y el rostro redondo, con la nariz chata, toda su actidud apuntan más bien a un artesano, que es lo que precisamente era por su origen. Sin embargo, comenzó pronto a descuidar el oficio de su padre, que es el qué había aprendido, así como a su familia —los reproches que le dirigía su mujer, Jantipa, han llegado a ser proverbiales—, para

[4] Zeller, *Grundriß*, p. 94; Durant, *Griechenland*, p. 421.

dedicarse por completo a su actividad de enseñar, por la cual sentía vocación y que nadie antes de él había ejercido de ese modo.

Día tras día, vestido de un modo sencillo, casi pobre, se movía por las calles y plazas de Atenas. Una abigarrada multitud de discípulos le rodeaba, entre ellos, muchos jóvenes de las familias dirigentes de la ciudad. Enseñaba sin cobrar, y se alimentaba de la hospitalidad de sus discípulos y amigos. Su enseñanza consistía nada más que en el diálogo, en un juego de preguntas y respuestas. Sócrates no sólo se dirigía a sus discípulos, sino que le gustaba interpelar a los transeuntes, a miembros de todas las clases sociales. Comenzando, por regla general, con preguntas inocentes, seguía después interrogando, sin aflojar ni soltar nunca a su interlocutor, y llevaba poco a poco la conversación hacia cuestiones generales de la filosofía: ¿Qué es la virtud? ¿Cómo alcanzamos la verdad? ¿Cuál es la mejor constitución para el Estado? Al hacer así, iba acorralando cada vez más a su interlocutor, hasta que éste, agotado, confesaba su ignorancia; pero tal era el resultado que Sócrates pretendía alcanzar.

Para comprender el destino posterior de su vida resulta imprescindible conocer la situación política de entonces en Atenas. La constitución de la ciudad era democrática. Claro que, cuando se habla de la democracia griega, no debe olvidarse nunca que la masa de la población, en Atenas, por ejemplo, más de la mitad de los habitantes, consistía en esclavos carentes de derechos. Del fruto de su trabajo surgía el bienestar del resto de la población. Todo lo que se lee en los autores griegos sobre las diferentes formas constitucionales se refiere siempre a esta minoría de ciudadanos libres. A nadie se le ocurrió nunca preguntarse por los derechos de los esclavos. Una vez anticipada esta restricción, puede decirse que la democracia, en Atenas, se había realizado con una radicalidad tan consecuente que sus principios se habían llevado ya hasta el extremo. Y extremada, fundamentalmente equivocada, le parecía a los enemigos de esta forma de estado, al partido aristocrático. Especialmente durante las guerras del Peloponeso, que duraron casi treinta años (431-404 a.C.), cuando lo importante era unir las fuerzas de Atenas contra el enemigo espartano, se desencadenó en Atenas una encarnizada lucha entre los demócratas dominantes y aquellos que, en secreto, consideraban mejor la constitución aristocrática de Esparta. Y Sócrates, aunque nunca participara activamente en política, pasaba por ser uno de los voceros del partido aristocrático; más exactamente, el que armaba intelectualmente a este partido.

Cuando, Atenas, finalmente, sucumbió, el gobierno democrático fue derrocado por un tiempo. Pero cuando la democracia, en un nuevo cambio de régimen, volvió al poder, el destino de Sócrates estaba sellado. Fue llevado ante los tribunales por ateísmo, acusación que no estaba en

modo alguno justificada. Platón nos ha conservado el valeroso discurso que él mismo hizo en su defensa. Sócrates fue condenado a muerte, y tuvo que beber la cicuta, un modo de ejecución habitual en aquel tiempo. Rehusó pedir un indulto. Tampoco quiso huir, aunque le ofrecieron la posibilidad. Tenía setenta años. Le parecía absurdo dejar Atenas y marchar al exilio. No quería tampoco escapar a su destino. De su muerte, poseemos una conmovedora exposición en el *Fedón* platónico[5]:

> Nos quedamos y esperámosle, pues, charlando entre nosotros, sobre lo dicho y volviendo también a considerar, a ratos también comentando, cuán grande era la desgracia que nos había acontecido, pues pensábamos que íbamos a pasar el resto de nuestra vida huérfanos, como si hubiéramos sido privados de nuestro padre. Y una vez que se hubo lavado y trajeron a su lado a sus hijos —pues tenía dos pequeños y uno ya crecido—, y llegaron también las mujeres de su familia, conversó con ellos en presencia de Critón y, después de hacerle las recomendaciones que quiso, ordenó retirarse a las mujeres y a los niños, y vino a reunirse con nosotros. El sol estaba ya cerca de su ocaso, pues había pasado mucho tiempo dentro. Llegó recién lavado, se sentó, y después de esto no se habló mucho. Vino el servidor de los Once, y deteniéndose a su lado, le dijo:
>
> —Oh, Sócrates, no te censuraré a ti lo que censuro en los demás, que se irritan contra mí y me maldicen cuando les transmito la orden de beber el veneno que me dan los magistrados. Pero tú, lo he reconocido en otras ocasiones durante todo este tiempo, eres el hombre más noble, de mayor mansedumbre y mejor de los que han llegado aquí, y ahora también sé que no estás enojado conmigo, sino con los que sabes que son los culpables. Así que ahora, puesto que conoces el mensaje que te traigo, salud, e intenta soportar con la mayor resignación lo necesario.
>
> Y rompiendo a llorar, diose la vuelta y se retiró. Sócrates, entonces, levantando su mirada hacia él, le dijo:
>
> —También tú recibe mi saludo, que nosotros así lo haremos.
>
> —Y, dirigiéndose después a nosotros, agregó:
>
> —¡Qué hombre tan amable! Durante todo el tiempo que he pasado aquí vino a verme, charló de vez en cuando conmigo y fue el mejor de los hombres. Y ahora, ¡qué noblemente me llora! Así que, hagámosle caso, Critón, y que traiga alguno el veneno, si es que está triturado. Y, si no, que lo triture nuestro hombre.
>
> —Pero, Sócrates —le dijo Critón—, el sol, según creo, está todavía sobre las montañas y aún no se ha puesto. Y me consta, además, que ha habido muchos otros que lo han tomado mucho después de haberles sido comunicada la orden, y tras haber comido y bebido a placer, y algunos, incluso, tras haber tenido contacto con aquellos que deseaban. Ea, pues, no te apresures, que todavía hay tiempo.
>
> —Es natural que obren así, Critón —repuso Sócrates—, esos que tú dices, pues creen sacar provecho al hacer eso. Pero también es natural que yo no lo haga, porque no creo que saque otro provecho, al beberlo un poco

---

[5] Platón, *Fedón*. [Trad. del griego al español por Luis Gil, Labor, Barcelona, 1983. (N. del T.)]

después, que el de incurrir en ridículo conmigo mismo, mostrándome ansioso y avaro de la vida cuando ya no me queda ni una brizna. Anda, obedéceme —terminó—, y haz como te digo.

Al oírle, Critón hizo una señal con la cabeza a un esclavo que estaba a su lado. Salió éste, y después de un largo rato regresó con el que debía darle el veneno, que había triturado en una copa. Al verle, Sócrates le preguntó:

—Y bien, buen hombre, tú que entiendes de estas cosas, ¿qué debo hacer?

—Nada más que beberlo y pasearte —le respondió—, hasta que se te pongan las piernas pesadas, y luego tumbarte. Así hará su efecto.

Y, a la vez que dijo esto, tendió la copa a Sócrates.

Tomóla éste con gran tranquilidad, sin el más leve temblor y sin alterarse en lo más mínimo ni en su color ni en su semblante, miró al individuo de frente, según tenía por costumbre, y le dijo:

—¿Qué dices de esta bebida con respecto a hacer una libación a alguna divinidad? ¿Se puede o no?

—Tan sólo trituramos, Sócrates —le respondió—, la cantidad que juzgamos precisa para beber.

—Me doy cuenta —contestó—. Pero al menos es posible, y también se debe, suplicar a los dioses que resulte feliz mi emigración de aquí allá. Esto es lo que suplico: ¡que así sea!

Y, después de decir estas palabras, lo bebió conteniendo la respiración, sin repugnancia y sin dificultad.

Hasta ese momento, la mayor parte de nosotros fue capaz de contener el llanto; pero cuando le vimos beber, y cómo había bebido, ya no pudimos contenernos. A mí también, y contra mi voluntad, caíanme las lágrimas a raudales, de tal manera que, cubriéndome el rostro, lloré por mí mismo, pues ciertamente no era por aquel por quien lloraba, sino por mi propia desventura, al haber sido privado de tal amigo. Critón, como aun antes que yo no había sido capaz de contener las lágrimas, se había levantado. Apolodoro, que ya con anterioridad no había cesado de llorar, rompió a gemir entonces, entre lágrimas y demostraciones de indignación, de tal forma que no hubo nadie de los presentes, con excepción del propio Sócrates, a quien no conmoviera. Pero entonces nos dijo:

—¿Qué es lo que hacéis, hombres extraños? Si mandé fuera a las mujeres fue por esto especialmente, para que no importunasen de ese modo, pues tengo oído que se debe estar callado cuando alguien muere. Ea, pues, estad tranquilos y mostraos fuertes.

Y, al oírle nosotros, sentimos vergüenza y contuvimos el llanto. El, por su parte, después de haberse paseado, cuando dijo que se le ponían pesadas las piernas, se acostó boca arriba, pues así se lo había aconsejado el hombre. Al mismo tiempo, el que le había dado el veneno le cogió los pies y las piernas, y se los observaba a intervalos. Luego, le apretó fuertemente el pie y le preguntó si lo sentía. Sócrates dijo que no. A continuación, hizo lo mismo con las piernas, y yendo subiendo de este modo, nos mostró que se iba enfriando y quedándose rígido. Y siguióle tocando y nos dijo que cuando le llegara al corazón se moriría.

Tenía ya casi fría la región del vientre cuando, descubriendo su rostro —pues se lo había cubierto— dijo éstas, que fueron sus últimas palabras:

—Oh, Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pagad la deuda y no la paséis por alto.

—Descuida, que así se hará —le respondió Critón—, mas mira si tienes que decir algo más.

A esta pregunta de Critón ya no contestó, sino que, al cabo de un rato, tuvo un estremecimiento, y el hombre le descubrió: tenía la mirada inmóvil. Al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos.

Así fue el fin de nuestro amigo, de un varón que, como podríamos afirmar, fue el mejor a más de ser el más sensato y justo de los hombres de su tiempo que tratamos.

2. La doctrina de Sócrates

Conseguir una imagen correcta de la filosofía de Sócrates a partir de las noticias que se nos han transmitido, sobre todo gracias a Platón, Jenofonte y Aristóteles —pues Sócrates no dejó nada escrito— ha resultado ser una de las tareas más difíciles de la investigación filosófica. Todo lo que se reconoce como seguro fue conseguido por métodos indirectos, por deducción[6]. Pero, al menos, de ello ha resultado una imagen bastante plástica del llamado *método* socrático, al cual limitaremos en lo esencial nuestra exposición.

El mismo se había mantenido siempre por encima de las cosas humanas, investigando qué es lo piadoso y qué es lo ateo, qué lo bello y qué lo blasfemo, qué lo justo y qué lo injusto, en qué consiste la prudencia y en qué la insensatez, la audacia y la cobardía, cómo deben ser el Estado y el político, el gobierno y el gobernante, y otras cosas por el estilo, las cuales, según él estaba convencido, hacen de todo el que las sabe un ser humano bueno y noble[7].

El tipo de diálogo y enseñanza que Sócrates aplicaba era, sin embargo, especial. La relación habitual, por la cual el discípulo pregunta y el maestro responde, queda en él invertida. Era Sócrates quien preguntaba. A menudo, solía comparar su tarea con la técnica de una comadrona —oficio de su madre—, y decía que él mismo no tenía ninguna sabiduría para dar a luz, sino para ayudar a los otros a dar a luz a sus ideas. En su método, sin embargo, hay mucho de la dialéctica de los sofistas, cuyos ardides y prestidigitaciones lógicas no desdeñaba. También se asemeja a los sofistas en que sus intereses están totalmente dirigidos al ser humano, dejando la naturaleza fuera de su atención especu-

[6] Heinrich Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913, esp. pp. 146 ss.; Gottfried Martín, *Sokrates*, Reinbeck, 1967 (contiene bibliografía).

[7] Jenofonte. Según Durant, *Griechenland*, p. 429.

lativa. Y también el resultado al que llega regularmente, pronunciado en su célebre frase «yo sólo sé que no sé nada», parece no diferenciarse del escepticismo que aquéllos enseñaban.

Y, sin embargo, contaban que el oráculo délfico había calificado a este hombre, que decía constantemente de sí mismo que él no sabía nada, como el más sabio de todos los griegos, y su entrada en escena significa una de las revoluciones más ricas en consecuencias de la historia de la filosofía. El sano instinto de hombre del pueblo no le permitía encontrar placer alguno en el mero juego dialéctico que demuestra todo y nada, y que al final produce la destrucción de todos los baremos. Sentía que, dentro de él, había una voz interior que le dirigía y le mantenía apartado de acciones injustas. A esa voz le llamaba «*daimonion*», la conciencia (literalmente, «lo divino»).

Toda su doctrina está atravesada por una fisura. Por un lado, era él un hombre profundamente religioso, que consideraba las obligaciones para con los dioses como una de las más importantes obligaciones del ser humano, y no sabía fundamentar más allá de esto la voz de la conciencia, baja, pero nunca callada. Por otro lado, la virtud era para él lo mismo que conocimiento. Del mismo modo que es imposible hacer lo justo si no se lo conoce, también es imposible para Sócrates dejar de hacer lo justo una vez que se lo conoce. Pues, dado que nadie hace otra cosa que lo que mejor sirva a su propio provecho, y no otra cosa que esto es el bien moral, lo único que hace falta, entonces, para hacer a los hombres virtuosos es ***enseñarles*** acerca de la verdadera virtud. Esta vinculación de la virtud con el saber es lo nuevo propiamente en la doctrina de Sócrates. Al poner de manifiesto su no-saber, lo que él quiere es exhortar al hombre a examinarse y volverse sobre sí mismo. «¡Conócete a ti mismo!», a esta antigua frase griega (*gnothi seauton*, literalmente «¡conócete!», una inscripción que figuraba en los templos), es a lo que les exhorta. Si se consigue que los seres humanos, por medio de la meditación y el recogimiento, vean la pobreza moral y la ceguera en la que viven, empezarán a buscar y anhelar el ideal moral[*].

Sócrates no se dirige nunca a una multitud universal, imposible de abarcar, sino, siempre, sólo al hombre vivo individual delante suya. Hay que comprenderle como un educador de hombres atraído hacia ellos por la fe en el ser humano, por el amor a él, no como un maestro de frases generales. Tenía que irradiar una fuerza inaudita, capaz de sacudir al que le escuchaba, un desasosiego que nunca se calmaba. De qué modo debía estremecer su personalidad a los que estaban a su alre

[*] Maier, *Sokrates*, p. 281.

dedor, podemos saberlo por las palabras que Platón pone en boca de Alcibíades, discípulo de Sócrates, en el *Banquete*[9]:

> Al menos, nosotros, cuando escuchamos a otro, por muy buen orador que sea, pronunciar otros discursos, ninguno sentimos [...] preocupación alguna. En cambio, cuando se te escucha a ti o a otros contar tus palabras [...] quedamos transportados de estupor y arrebatados por ellas. Y yo, señores, [...] os diría bajo juramento qué sensaciones he experimentado personalmente por efecto de sus palabras, y sigo experimentando ahora todavía. Cuando le escucho, mi corazón da muchos más brincos que el de los Coribantes en su danza frenética, y se derraman mis lágrimas por efecto de sus palabras, y veo que a otros muchos les pasa lo mismo [...]. Y tan sólo con este hombre he experimentado algo que no se creería que puede haber en mí: el sentir vergüenza ante alguien. El caso es que únicamente la siento en su presencia [...].

Al caracterizar, una vez más, a Sócrates con palabras procedentes de su alumno Platón, debe hacerse notar que la opinión de que en los diálogos de Platón habla el Sócrates verdadero (histórico), no es algo indiscutible para la investigación; según algunos investigadores[10], la persona de Sócrates y su obra, apenas son posibles de aprehender, y son los propios pensamientos de Platón los que éste le hace pronunciar.

Si se considera lo poco que sabemos realmente con seguridad de Sócrates, casi podría plantearse esta pregunta: ¿cómo pudo un hombre semejante, que, ciertamente, era una personalidad con una gran talla moral y que murió por sus convicciones, pero cuya filosofía propiamente dicha apenas puede ser aprehendida, tener un efecto tan inmenso en la historia?[11]. Podría señalarse que la afinidad que tiene la muerte de mártir de Sócrates con la de Cristo y los primeros mártires cristianos y a la que se alude, una y otra vez, en los escritos del cristianismo primitivo— ha mantenido especialmente vivo el recuerdo de Sócrates. Pero la auténtica respuesta es, más bien, que la influencia efectiva de Sócrates se basa, de hecho, más que en aquello que enseñó, en su peculiar personalidad, que, por encima de los milenios, nos puede resultar humanamente más cercana, por cuanto con él entra en la historia de la humanidad algo que, a partir de entonces, ha venido siendo repetidamente en una fuerza cultural de gran efecto: la personalidad moral autónoma, basada firmemente sobre sí misma. Éste es el «evangelio socrático» del ser humano interiormente libre, que quiere el bien por sí mismo.

---

[9] Platón, *Banquete*. [Trad. del griego al español por Luis Gil, o.c. (*N. del T.*)]

[10] Olof Gigon, *Sokrates*, Berna, 1947.

[11] Cf. Maier, Sokrates, p. 3.

III. PLATÓN

1. VIDA DE PLATÓN

Siendo yo joven, pasé por la misma experiencia que otros muchos: pensé dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos; y he aquí las visicitudes de los asuntos públicos de mi patria a que hube de asistir. Siendo objeto de general censura el régimen político a la sazón imperante, se produjo una revolución; al frente de este movimiento revolucionario se instalaron como caudillos cincuenta y un hombres [...] treinta de ellos se instauraron con plenos poderes al frente del gobierno en general. Se daba la circunstancia de que algunos de ellos eran allegados y conocidos míos, y en consecuencia requirieron al punto mi colaboración, por entender que se trataba de actividades que me interesaban. La reacción mía no es de extrañar, dada mi juventud; yo pensé que iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen de vida injusto y llevándola a un orden mejor, de suerte que les dediqué mi más apasionada atención, a ver qué conseguían. Y vi que en poco tiempo hicieron parecer bueno como una edad de oro el anterior régimen. Entre otras tropelías que cometieron, estuvo la de enviar a mi amigo, el anciano Sócrates, de quien yo no tendría reparo en afirmar que fue el más justo de los hombres de su tiempo, a que, en unión de otras personas, prendiera a un ciudadano [...] con el fin de que Sócrates quedara, de grado o por fuerza, complicado en sus crímenes. Por cierto que él no obedeció, y se arriesgó a sufrir toda clase de castigos antes que hacerse cómplice de sus iniquidades. Viendo, digo, todas estas cosas y otras semejantes de la mayor gravedad, lleno de indignación me inhibí de las torpezas de aquel período. No mucho tiempo después, cayó la tiranía de los treinta, y con él todo el sistema político imperante. De nuevo, aunque ya menos impetuosamente, me arrastró el deseo de ocuparme de los asuntos públicos de la ciudad [...]. Pero dio también la casualidad de que algunos de los que estaban en el poder llevaron a los tribunales a mi amigo Sócrates, bajo la acusación más inicua y que menos le cuadraba: en efecto, unos acusaron de iniquidad y otros condenaron y ejecutaron al hombre que un día no consintió en ser cómplice del ilícito arresto de un partidario de los entonces proscritos [...]. Al observar yo cosas como éstas, y a los hombres que ejercían los poderes públicos, así como las leyes y las costumbres, cuanto con mayor atención lo examinaba, al mismo tiempo que mi edad iba adquiriendo madurez, tanto más difícil consideraba administrar los asuntos públicos con rectitud; no me parecía, en efecto, que fuera posible hacerlo sin contar con amigos y colaboradores dignos de confianza [...] por otra parte, tanto la letra como el espíritu de las leyes se iba corrompiendo y el número de ellas crecía con extraordinaria rapidez. De esta suerte yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia, en la totalidad del sistema político, sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente; y terminé por adquirir el conocimiento respecto a todos los Estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados: en efecto, lo referente a la legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma, acompañada además de suerte para implantarla. Y me vi obligado a reconocer, en

> alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra.

Tenemos aquí, descritas por el mismo Platón en una carta[1] (que la investigación reconoce como auténtica), las impresiones que determinaron su vida y alguna indicación de las causas que motivaron su pensar político y filosófico. Platón nació en el 427 a.C., hijo de una de las familias dirigentes en Atenas. Tenía veinte años cuando Sócrates se cruzó en su camino, determinándole para siempre a dejar los intentos literarios que había realizado hasta entonces y dirigirse a la filosofía. Durante ocho años fue su discípulo. Estremecido por la impresión de la condena y ejecución de Sócrates —hemos citado su propia descripción de la escena en el apartado anterior— volvió primero a espalda a su patria, marchó provisionalmente a Megara, y emprendió luego largos viajes que, probablemente, le llevaron hasta Egipto, dándole a conocer la religión y la ciencia de ese país, así como su estamento sacerdotal. Tal vez se internara aún más hacia el Oriente y conociera la sabiduría de los hindúes —algunas cosas en su obra hablan en favor de esto—. Pero, en todo caso, pasó un largo tiempo en la Italia meridional y en Sicilia, colonizadas por los griegos, donde entabló un estrecho contacto con la escuela pitagórica y recibió impresiones determinantes para su pensamiento posterior. Estuvo algún tiempo en la corte del tirano Dionisio de Siracusa, a quien, sin resultado final alguno, intentó ganar para sus ideas. En el año 387 a.C. inauguró, en un jardín de su ciudad natal, una escuela que, después de su muerte, había de seguir existiendo aun durante siglos como la «academia platónica». Allí enseñaba, sin cobrar, a un grupo de discípulos que pronto se congregó a su alrededor. Viviendo completamente para esta actividad, que sólo se interrumpió ocasionalmente con nuevos y, otra vez, fracasados viajes a Siracusa, alcanzó la edad de ochenta años y murió mientras estaba trabajando.

2 Las obras de Platón

El maestro de Platón, Sócrates, había ejercido su enseñanza únicamente como una influencia inmediata en sus conciudadanos por medio

---

[1] Platón, Carta VII, 324b-326b. [Trad. del griego por Margarita Toranzo, en Platón, *Obras*, Madrid, 1970. (*N. del T.*)]

de la conversación y el habla, de tal manera que no se ha transmitido una sola línea suya. De Platón se han conservado una serie de escritos. Es seguro que la mayor parte de éstos —posteriormente, la investigación, los ha limpiado de ulteriores suplantaciones y añadidos apócrifos— procede de él, así como algunas cartas. Pero es igualmente seguro que, para Platón también, lo más importante de su obra residía en lo que él transmitiera oralmente. Sobre la escritura no se expresaba precisamente con gran estima, cosa que ocurre muy frecuentemente en los escritores brillantes, como lo era Platón. Sin embargo, él dice, expresamente, que nunca le confiaría el núcleo más íntimo de su doctrina a un escrito, entregándolo así a envidia y la imcomprensión[13]. Sobre ella, dice él:

> Desde luego, un escrito mío referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás: no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber sino que [...] de repente, cual si brotara una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma[14].

De todos modos, para nosotros, los que hemos venido después, son sus escritos la única fuente para el conocimiento de su filosofía, y, desde estos testimonios de los que él casi renegaba, ésta se nos sigue apareciendo suficientemente grandiosa. Los redactó a lo largo de cinco decenios. Los diversos problemas individuales son tratados en ellos tal como se le presentaban a Platón en el momento de su redacción. Por ello, en la mayoría de las cuestiones pueden advertirse variaciones en su concepción.

Casi todas las obras de Platón tienen forma de diálogo. En los primeros diálogos, escritos poco después de la muerte de Sócrates, es éste la figura dominante. También en casi todos los escritos posteriores desempeña un papel, pero resulta en ellos difícil separar cuánto de lo que dice Sócrates se remonta a sus propias manifestaciones y cuánto es éste una figura que Platón utiliza para expresar sus propias ideas.

De Platón se nos han transmitido treinta y cuatro diálogos. Una parte de ellos se consideran no auténticos. Los diálogos más importantes son:

1. La *Apología de Sócrates*, una dramatización del discurso que Sócrates hizo en su defensa durante el proceso contra él.
2. El *Critón*, sobre el respeto a las leyes.

---

[13] Ib., VII.

[14] Ib., 346 cd. [Trad. española citada en nota 12 (*N. del T.*)]

3. El *Protágoras*, un enfrentamiento con la sofística acerca de la virtud, en especial su unidad y la cuestión de si es posible enseñarla.

Estos tres diálogos se consideran los más antiguos[15].

4. El *Gorgias*. También aquí ocupa el punto central la virtud y la cuestión de si es enseñable. La moral egoísta de los sofistas se revela como insuficiente. La retórica no basta como medio para la formación. El bien moral es un incondicionado, y se fundamenta metafísicamente. La política, la música y la poesía están subordinadas a él. Al final, se lanza una mirada sobre el destino de las almas en el más allá.

5. El *Menón*, sobre el conocimiento como «recuerdo». La importancia de las matemáticas.

6. El *Crátilo*, sobre el lenguaje.

Estos tres diálogos se consideran como pertenecientes a un período de transición. Es evidente que se escribieron después de la estancia de Platón en Italia, pues puede reconocerse en ellos la influencia de la doctrina pitagórica. Pero Platón no ha alcanzado todavía el apogeo pleno de su propia posición.

7. El *Banquete*. El Eros como fuerza impulsora del afán filosófico por lo bello y lo bueno. Aquí se encuentra la alabanza de Alcibíades a Sócrates, quien encarna el Eros a la perfección.

8. El *Fedón*, sobre la inmortalidad. El carácter suprasensible y la eternidad del alma. Configuración de la teoría platónica de las ideas.

9. La *República*. Es la obra de Platón más extensa y más rica en contenido. Le dedicó muchos años de su madurez. Progresando desde los individuos hasta la teoría de la sociedad, la obra comprende todos los campos de la filosofía platónica.

10. El *Fedro*, diálogo especialmente importante para la teoría de las ideas y para el pensamiento platónico de la «división tripartita del alma».

11. El *Teeteto*, una discusión epistemológica sobre la esencia del saber.

La redacción de los escritos entre el 7 y el 11 tuvo lugar dentro de la época de madurez de Platón.

12. El *Timeo*, la filosofía de la naturaleza de Platón. El origen de todos los seres naturales, desde los cuerpos celestes hasta los seres vivos de la tierra.

13. El *Critias*, escrito inacabado. Contiene la célebre descripción de la decadencia del legendario reino insular de la Atlántida, unos diez

[15] Zeller, *Grundriß*, p. 147.

mil años antes de la época de Platón. Hasta el día de hoy, objeto, una y otra vez, de conjeturas.

14. El *Político*. Contiene las opiniones políticas de Platón en su vejez, y lleva a:

15. Las *Leyes*, última gran obra de Platón, que él mismo no terminó y que sus discípulos editaron. Este diálogo, una vez más dedicado a la política, muestra de nuevo que, desde el principio hasta el final, la fundamentación del Estado y la correspondiente educación de sus ciudadanos permaneció como el fin auténtico hacia el que Platón apuntaba. Las *Leyes* son la fuente principal para la filosofía de Platón en su vejez.

El diálogo como forma de exposición de los pensamientos filosóficos ha vuelto a ser aplicado reiteradamente, según el modo platónico de proceder, por griegos, romanos y, posteriormente, por europeos. Naturalmente, no es posible imaginar el diálogo platónico sin la técnica de la conversación dialéctica que los sofistas formaron y que Sócrates llevó a su perfección. Frente al desarrollo sistemático de los pensamientos, la forma del diálogo brinda la ventaja de una mayor plasticidad y vivacidad. Los pros y los contras, los diversos aspectos de un problema pueden ser representados por personajes diferentes. Ofrece, además, la posibilidad de que el autor no siempre necesita solventar al final la disputa que se ha encendido, ni tomar el mismo una postura definitiva. Ello puede indicar una indecisión o inseguridad por su parte, pero también, como es el caso de Platón, puede testimoniar un conocimiento más profundo, que sabe que nuestro pensar humano tiene que quedar siempre escindido y atrapado en contradicciones. Los diálogos de Platón se distinguen por su brillante lenguaje y por el modo magistral en que se van contraponiendo las personas y las ideas. Forman parte de las obras imperecederas de la literatura universal.

3. Observaciones metodológicas previas

Puede intentarse la exposición de la filosofía platónica en forma sistemática, tomando una parte de la filosofía tras otra y señalar los pensamientos de Platón al respecto. Este método se encuentra con la objeción de que Platón nunca ofreció un «sistema», ni siquiera dentro de un contexto, y que de los escritos que poseemos tampoco puede sacarse algo así sin más. Es cierto que, al contrario de lo que predominaba en el primer pensamiento griego, que recurría a imágenes, Platón fue el primero en trabajar con una lengua filosófica conceptual propia; mejor dicho: fue él quien la acuñó. Sin embargo, la terminología de sus escritos

no es unitaria, y en lo que se refiere a los pensamientos, vuelve a empezar de nuevo en cada escrito[16]. Una exposición «sistemática» debería recurrir a una construcción, y correría el peligro de forzar el mundo de pensamientos platónico en un esquema que no procede de él, y, por tanto, es inadecuado. El esquema lo elegirá el que lo expone, según su propio punto de vista. Así, muchos filósofos han intentado interpretar todo lo anterior a ellos en el sentido que les favorece, probando que es una etapa previa de su propio sistema; en los casos extremos, la literatura filosófica anterior acaba apareciendo, por así decirlo, como una nota a pie de página de las propias obras. Por esta razón, la ciencia se ha ido inclinando cada vez más por un modo de exposición genético, es decir, siguiendo el paso de la evolución platónica. Ello requiere una considerable prolijidad. Hay que seguir las evoluciones internas de Platón, a veces muy intrincadas, que con frecuencia sólo se pueden adivinar, y no se puede pasar por alto ninguna etapa ni ninguno de sus escritos.

Con estas dificultades metodológicas se enfrenta, en el fondo, toda exposición histórica de la filosofía. Lo indicamos aquí porque, en la obra de Platón, vamos a conocer y apreciar la primera obra filosófica que pretende abarcarlo todo y está ampliamente ramificada. Todo pensador es «un hombre con su contradicción», y casi ninguna obra de ningún pensador es de una coherencia carente de excepciones. Para esta obra de iniciación, no podemos seguir consecuentemente ninguno de los dos métodos. Nos atendremos a las cuestiones que, en la introducción, se plantearon como aquellas con las que el no filósofo se acerca a la obra, e iremos, por ello, tras señalar el punto de partida histórico (faltándonos muchas cosas de los diálogos tempranos), de la metafísica (teoría de las ideas) a la ética, pasando luego a la política.

Por lo demás, el lector atento descubrirá en los diálogos —en los cuales suelen aparecer parientes de Platón—, no raras veces, que algunas claves y demostraciones son discutibles. Existen numerosos tratados sobre el problema de si, en tales casos, Platón (de modo semejante a Sócrates) quiere ponerle una trampa al adversario en el diálogo (y, con ello, al lector), o si él no era consciente de lo discutible de su argumentación.

Mencionaremos además que algunos historiadores de la filosofía[17] sólo ven un «juego» en los diálogos de Platón: escritos introductorios que deben llevar al estudio de la filosofía —mientras que Platón sólo

---

[16] Sobre la formación de los conceptos platónicos resulta muy iluminador, Friedrich Ast, *Lexicon Platonikum*, 1835-1838. Reimpreso sin variaciones, Bonn, 1956.

[17] Por ejemplo, Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963.

habría transmitido su verdadera doctrina oralmente—. Ésta, entonces, tiene que ser reconstruida a partir de notas dispersas y noticias dadas por Aristóteles.

4. El punto de partida histórico

El pensamiento de Platón arranca sobre todo, como cualquier otro pensar, del pensar de su tiempo. Como cualquier otro, toma frente a éste una postura ambivalente. Algunas cosas las asume y desarrolla, otras las combate y supera. En este sentido, puede hablarse de un punto de partida en sentido positivo y negativo.

Lo que Platón combate y se esfuerza por superar es la *sofística*. En sus diálogos, hace aparecer una y otra vez a sofistas que, primero, pueden exponer con franqueza sus opiniones, pero que luego, claro está, son superados. El error fundamental le parece a él la frase de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas y que no puede haber ningún baremo universal. Semejante doctrina, dice él, tendría que destruir los fundamentos del saber y de la moralidad. La retórica de los sofistas, como arte de vencer con las palabras, resulta por completo inservible como método de la filosofía.

Pero, igual que, según Heráclito, toda cosa necesita su contrario, también el filósofo necesita a su rival. Platón, en su afán por despegarse de los sofistas, ignora hasta qué punto él, sin embargo, descansa sobre sus hombros. Tampoco hay que esperar de los grandes filósofos que sean plenamente justos para con sus rivales. En común con los sofistas tiene Platón —aparte del método dialéctico, que él recoge y, por supuesto, continúa— sobre todo, dos cosas. En primer lugar, desconfía de todo saber consagrado por el uso. Enseña que la percepción sensible no nos muestra las cosas tal como son, sino sólo en su manifestación, siempre cambiante. Y si, tomando juntas una gran cantidad de percepciones de los sentidos nos formamos una representación general, ésta tendrá un mayor grado de probabilidad, pero se basa más bien en una especie de persuasión (por los sentidos) que en una clara conciencia de sus motivos. En segundo lugar, desconfía Platón, como los sofistas, de la representación habitual de la virtud, en concreto, el acatamiento inconsciente de las costumbres de nuestros padres y de los logros de los políticos alabados como grandeza. Pues a ambas cosas les falta, como a todo saber habitual, aquello que primero le confiere su valor a una acción: la clara conciencia de los motivos de por qué es ella buena y recta.

Hasta aquí, por tanto, Platón camina junto a los sofistas. Pero se separa bruscamente de ellos en lo que se refiere a las consecuencias que se pueden extraer de las deficiencias del conocimiento y de la teoría de la virtud que se tenían hasta entonces. Los sofistas habían deducido que no existe ningún baremo universal y obligatorio para el pensar y el actuar. Para Platón, es aquí donde comienza la auténtica tarea de la filosofía: en mostrar que sí que existe un baremo semejante, y cómo se llega hasta él. Todo lo demás es una preparación (propedéutica). En este punto, Platón continúa la obra de Sócrates, y éste es el punto de partida positivo de su filosofía. Pero Platón va mucho más allá que su maestro. En el lugar del «yo sólo sé que no sé nada» socrático plantea él la doctrina de que en las *ideas* eternas está puesta para nosotros una medida del pensar y el actuar, que nosotros, pensando y presintiéndola, podemos comprender.

La doctrina de Platón no sólo se desmarca de la sofística. Se enfrenta también con pensadores más antiguos como Demócrito y, al contrario que él, ve el mundo como prueba y producto de una razón universal; asimismo, con la visión trágica del mundo de los primeros poetas y filósofos. En Platón, se reprime ese oscuro fundamento del universo; su filosofía es una «metafísica de la luz».

5. La teoría de las ideas

a) *Impulso y método del filosofar*

Sólo podrá elevarse hasta el conocimiento de las ideas quien posea un impulso filosófico. A este impulso, Platón le llama «*eros*». Le da con ello a esta palabra, que, originariamente, en griego, designaba amor (el instinto de procreación) —también el dios del amor se llamaba Eros—, un significado superior y espiritualizado. Eros es el afán de progresar desde lo sensible a lo espiritual; el empuje de lo mortal para elevarse a la inmortalidad, y a la vez, el apremio de despertar este impulso en los otros. El placer de la figura hermosa de un cuerpo es la primera etapa del Eros. Toda ocupación con lo bello nutre este impulso, sobre todo la música, considerada como preparación para la filosofía, y la **matemática**, en tanto que enseña a prescindir de lo sensible y a admirar las formas puras[18].

[18] Hartmann, *Grundriß*, p. 55.

Debe mencionarse aquí también que el manoseado concepto del «amor platónico» en el sentido de un amor entre hombre y mujer puramente espiritual o «amistoso», que excluye lo sensible, se basa en un malentendido. En el pasaje correspondiente a esto en Platón, sólo se dice que «es malo el amante vulgar que ama *más* el cuerpo que el alma». Para nada se habla, pues, de excluir lo corporal. Además, este pasaje no se refiere en absoluto al amor entre hombre y mujer[19], sino al afecto entre personas del mismo sexo, muy extendido entonces y que Platón discute sin recelos.

La intuición de lo bello es la preparación, pero el medio auténtico para el conocimiento de las ideas es el pensar conceptual o *dialéctico*, como Platón mismo lo llama. Junto al Eros como impulso, debe aparecer el método correcto para alcanzar el fin. La retórica vence con palabras. La dialéctica es el arte de avanzar hasta lo universalmente válido por medio de la búsqueda común en el diálogo. El pensar dialéctico asciende, por un lado, de lo individual a lo universal, de lo condicionado a lo incondicionado; por otro, desciende, a través de todos las articulaciones intermedias, desde lo universal hasta lo particular e individual.

b) *Idea y fenómeno*

> —Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea, provista de una larga entrada, abierta a la luz. En ella están atados unos hombres desde niños, atados por piernas y cuello de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza. Pero tienen luz de un fuego, que arde algo lejos y en un plano superior. Entre el fuego y los prisioneros va un camino situado en alto, y a lo largo del camino ha sido construido un tabique. A lo largo de este tabique, unos hombres transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la pared. Algunos, como es natural, pasan hablando, y otros van callados.
>
> —¡Qué extraña escena describes —dijo— y qué extraños prisioneros!
>
> —Iguales que nosotros —repliqué—. Porque, en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto de sí mismos o de sus compañeros otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos? ¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo? Y, si pudieran hablar unos con otros, ¿no piensas que creerían que lo que ven y designan con nombres es lo mismo que lo que pasa por encima en el tabique? ¿Y si la prisión tuviese eco que viniera de la pared de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba no era otra cosa sino la sombra que veían pasar? Imagínate ahora que uno de ellos fuera desatado y obligado a levan-

---

[19] Hans Lamer, (en colaboración con Ernst Brux y Wilhelm Schöne), *Wörterbuch der Antike mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens*, Leipzig, 1933, p. 510.

> tarse súbitamente y a volver el cuello y andar y mirar a la luz y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor, y por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes, y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad, y vuelto de cara hacia los objetos más reales, goza de una visión más verdadera? Y, si se le obligara a fijar la vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y se escaparía volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, firmemente convencido de que éstos son de hecho mucho más reales que lo último que le han mostrado?

Ésta es, resumida, la imagen que Platón bosqueja de la vida y el conocimiento humanos en el célebre «símil de la caverna», tomado del la *República*[20]. Nuestra existencia habitual es igual a la prisión. Las meras sombras son nuestro entorno, tal como nos lo muestran los sentidos. Pero el ascenso y la visión de las cosas arriba es igual a lanzar el alma al mundo de las ideas. Pero ¿qué son estas ideas? «Suponemos una idea allí donde designamos una serie de cosas sueltas con el mismo nombre»[21]. Las ideas —en griego *eidós* o *idea*, originariamente «imagen»— son, por tanto, formas, géneros, univesalidades del ser. Pero no son meros conceptos universales que forme nuestro pensar prescindiendo de lo particular y conjuntando características comunes de las cosas. Las ideas tienen de hecho realidad, es más, tienen, incluso, como ya muestra el símil, la única realidad verdadera (metafísica). Las cosas individuales caducan, pero las ideas siguen existiendo como sus arquetipos imperecederos.

Constituye una cuestión fundamental de la filosofía si es lícito asignar a lo universal una realidad más alta que a lo individual, o si, al contrario, sólo las cosas individuales son efectivamente, y las ideas universales sólo existen en nuestra cabeza. Esta cuestión nos ocupará en la filosofía medieval. Para Platón, en todo caso, la auténtica realidad efectiva la tienen las ideas. En su últimos años, a Platón le gustaba, aplicando el modo de pensar pitagórico, poner en relación las ideas con los números.

A diferencia de su maestro Sócrates, Platón englobó la naturaleza visible dentro de su sistema. Como, sin embargo, las ideas únicamente reales son sólo accesibles al pensar puro, para Platón, la investigación del ser físico sólo puede tener un significado de segundo rango. La

---

[20] Platón, *República*. [Para todas las citas de la *República* seguimos, con ligeras variaciones para adaptarnos al texto alemán, la traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Alianza, Madrid, 1982. (*N. del T.*)]

[21] En diversos lugares. Zeller, *Grundriß*, p. 153.

ciencia natural, que tiene a éste por objeto, nunca puede proporcionar certeza, sino sólo probabilidad. Con estas reservas, Platón también redactó un tratado científico-natural en el *Timeo*.

La pregunta principal que enseguida resulta para nosotros en conexión con la teoría de las ideas, es esta: ¿Cómo es que ha llegado a existir el mundo de las sombras que es la naturaleza visible? Evidentemente, como también la intuición de lo bello puede conducir a las ideas, las cosas naturales son copias o manifestaciones de las ideas. Pero ¿cómo sucede que las ideas, que existen en una esfera espiritual superior, «del más allá», se manifiesten en los objetos del mundo de los sentidos, aunque de un modo imperfecto y débil? Tiene que haber, junto a las ideas, una segunda cosa, un material, por así decirlo, en el cual estas sean copiadas. En el *Timeo*, Platón describe este segundo elemento, apoyándose, seguramente, en Demócrito, como *espacio* (vacío); para el cual acaso resulte atinado decir: forma de la exterioridad, de modo que no sólo se englobe una yuxtaposición, sino también una sucesión[22]. Puede pensarse también que Platón ya designara este segundo principio, en un sentido muy general, como «materia», igual que haría después de él Aristóteles[23].

No entraremos en los detalles de la doctrina platónica de la naturaleza. Resulta claro, sin embargo, que aquí queda abierto una especie de abismo: pues, incluso si existen estos *dos* principios, no acaba de verse qué fuerza es la que hace que las ideas, como meros arquetipos descansando sobre sí, se reflejen en la materia. La filosofía platónica puede llamarse *dualista*, pues no cierra este abismo entre los dos principios últimos.

Realmente, para cerrarlo, se precisaría un tercero que mediara entre los dos, o que estuviera por encima de ambos. En las obras de su vejez, Platón se inclinó cada vez más a suponer una divinidad o un alma del mundo que operase esa mediación. Sin embargo, no le da a ese pensamiento la forma de una discusión objetiva, sino de un *mito*; del mismo modo que, en general, en Platon, los pasajes que se sustraen a una captación estrictamente por el pensamiento, son rellenados con mitos.

6. Antropología y ética

El alma humana se divide, según Platón, en tres partes: pensamiento, voluntad y deseo. El pensamiento se aloja en la cabeza, el sen-

---

[22] Erdmann, *Grundriß*, p. 61.

[23] Erdmann, *Grundriß*, p. 60. Zeller, *Grundriß*, p. 158.

timiento en el pecho, el deseo en el bajo cuerpo. Sin embargo, el pensar, la razón, es el único elemento inmortal, que al entrar en el cuerpo se enlaza con los otros[24].

El alma inmortal no tiene ni principio ni fin, y en su ser es del mismo género que el alma del mundo. Todo nuestro conocimiento es un recuerdo de anteriores estados y *encarnaciones* del alma.

> El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay que asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son, en suma, otra cosa que una reminiscencia[25].

Semejantes frases han suscitado la conjetura de que Platón hubiera conocido los pensamientos de la antigua filosofía hindú.

En el reino de las ideas, la idea del bien supremo ocupa el lugar más alto. Es, en cierta medida, la idea de las ideas. El bien supremo está por encima de todo, y es su fin superior. Es el fin último del universo.

> Del sol dirás, creo yo, que no solo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación [...] del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su facultad de inteligibles, sino que también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquella en cuanto a dignidad y poder[26].

La ética de Platón resulta de la unión de esta idea del Bien Supremo con su concepción de que el alma inmortal es aquella parte del ser humano con la que él participa del mundo de las ideas. El fin del ser humano es, elevándose al mundo suprasensible, alcanzar la posesión de ese Bien Supremo. El cuerpo y la sensibilidad son las ataduras que se lo impiden. «*Soma-sema*» —el cuerpo (es) la tumba (del alma), según reza la condensada sentencia platónica para ello—.

---

[24] Zeller, *Grundriß*, p. 168.

[25] Platón, Menón. [Trad. del griego al español por F. J. Olivieri, en Platón, *Diálogos* II, Círculo, Madrid, 1983. (*N. del T.*)]

[26] Platón, *República*. [Ed. y trad. española citada, p. 362. (*N. del T.*)]

La virtud es ese estado del alma en el que ésta se acerca a tal fin. Puesto que las cosas visibles son sólo reflejo de las invisibles, pueden servir, especialmente el arte, como un medio auxiliar para captar las ideas.

La virtud —como en el caso de Sócrates—, sólo es realmente virtud cuando está basada en el conocimiento. Y por ello es, también, enseñable. Platón va en la teoría de la virtud más allá de Sócrates, descomponiendo el concepto universal de virtud en cuatro virtudes cardinales. Éstas son la sabiduría, la valentía, la prudencia y la justicia. Las tres primeras corresponden a las partes del alma: la sabiduría es la virtud del intelecto, la valentía es la virtud de la voluntad. La tercera, lo que hemos llamado prudencia, sólo queda reproducida muy imperfectamente con esta palabra. La palabra griega *sophrosyne* significa el equilibrio, la capacidad de mantener el justo medio entre el placer y el ascetismo, entre la intransigencia y la tolerancia; asimismo, al mostrarse exteriormente, la decencia noble, alejada de la familiaridad grosera y de la frialdad antipática[27]. La justicia, en fin, comprende todas las demás virtudes, consiste en la ponderada relación de las tres partes del alma y sus virtudes.

7. La República o el Estado

La carta que hemos citado al comienzo nos ha mostrado, en cierta medida, a Platón como un político fracasado; y es con el problema político, con la correcta organización del Estado con lo que lidió a lo largo de toda su vida, abordándolo una y otra vez. *Polis*, la noción central en el pensamiento de Platón sobre el Estado, es la raíz de nuestra palabra «política». El recto actuar, la virtud, la moralidad, la justicia y todo lo que Platón presentó primero para el hombre individual, retoma de nuevo en la *República*, su libro sobre el Estado, en una medida aún mayor, y sólo en esta obra puede ser comprendido correctamente y llevado a su cumplimiento. La forma más alta que se pueda pensar de la vida moral es la vida moral de la comunidad en un Estado bueno.

En la teoría de Platón sobre el Estado pueden distinguirse una parte crítico-negativa y otra positiva y constructiva. En la primera, basándose en las ricas intuiciones que su vida le había enseñado, se enfrenta a lo existente. En la segunda, dibuja una imagen de un Estado ideal. Daremos algunos detalles característicos de cada una de las partes.

---

[27] Lamer, *Wörterbuch der Antike*, p. 645.

a) *La crítica de las formas de gobierno existentes*

Hay tantas clases de gobierno como clases de seres humanos, pues el gobierno se origina a partir del carácter de los hombres que forman un Estado, y los forma a su vez. Platón investiga las diferentes formas de Estado y los tipos de hombres que son propios de ellas.

La *oligarquía* es aquella forma de gobierno «basada en el censo, en la cual mandan los ricos sin que el pobre tenga acceso al gobierno»[28]. La oligarquía tiene tres grandes defectos. El primero:

> Si a los pilotos de las naves se les eligiera de este modo conforme a su fortuna, y al pobre, aunque fuese mejor piloto, no se le confiara [...], mala sería la navegación que llevasen [...]. ¿Y no ocurre lo mismo con el mando de cualquier otra cosa?, ¿también con el del Estado? [...]. Mucho más que con ninguno, porque es un mando sumamente importante y difícil.

El segundo defecto:

> que un Estado tal tenga necesariamente que ser no sólo uno, sino dos, uno de los pobres, y otro de los ricos, que conviven en un mismo lugar y conspiran incesantemente el uno contra el otro.

El tercer defecto es:

> el de que sea lícito al uno dilapidar todo lo suyo [...] y que pueda seguir viviendo en el Estado [...] siendo pobre y mendigo por todo título [...].

Pero

> en un Estado donde veas mendigos, en ese mismo lugar estarán sin duda ocultos otros ladrones, cortabolsas, saqueadores de templos y artífices de todos los males semejantes.

Resulta entonces nesesariamente el tipo de hombre propio de esta forma de gobierno. Pues «lo que se ejerce es siempre aquello que goza de estima, y lo no estimado, no». En lugar de aspirar a la sabiduría y la justicia, los hombres aspirarán a hacer beneficios y acopiar tesoros. Apetitos de zángano, por un lado, y los de los mendigos, por otro, producirán un tipo de hombre que, como se puede imaginar, se halla muy lejos de la ponderada personalidad moral.

---

[28] Esta cita y las siguientes proceden de la *República* [Ed. y trad. españolas citadas, pp. 428 ss. (*N. del T.*)]

A partir de la lucha de clases que domina en la oligarquía puede surgir una *democracia*.

> Nace, pues, la democracia, creo yo, cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás los hacen partícipes del gobierno y de los cargos [...].

El lema de la democracia es *libertad*.

> Ante todo, los hombres serán libres, y se llenará la ciudad de libertad y franqueza, y habrá licencia para hacer lo que a cada uno se le antoje
>
> Y el hecho de que en esa ciudad no sea obligatorio gobernar, ni aun para quien sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer si uno no quiere, ni guerrear cuando los demás guerrean, ni estar en paz, si no quieres paz, cuando los demás lo están, [...] ¿no es esta una práctica maravillosamente agradable a primera vista? [...]. Éstos, pues, y otros como éstos, [...] serán los rasgos que presentará la democracia, y será, según se ve, un régimen placentero, anárquico y vario, que concederá indistintamente una especie de igualdad a los que son iguales como a los que no lo son.

¿Cómo es el hombre correspondiente a esta forma de gobierno? ¿No cundirán la indisciplina y la disolución general?

> Allí el maestro teme a sus discípulos y les adula, los alumnos menosprecian a sus maestros [...] y en general, los jóvenes se equiparan con los mayores y rivalizan con ellos de palabra y obra, y los ancianos, condesciendo con los jóvenes, se hinchen de buen humor y de jocosidad, imitando a los muchachos para no parecerles agrios ni despóticos.
>
> Echan fuera el pudor, desterrándolo ignominiosamente y dándole nombre de simplicidad arrojan con escarnio la templanza, llamándola falta de hombría, y proscriben la moderación y la medida en los gastos como si fuesen rustiquez y vileza, todo ello con la ayuda de multitud de superfluos deseos?

A la democracia le sucede la *tiranía* (poder por medio de la violencia). «Porque parece evidente que nace de una transformación de la democracia.» ¿Cómo sucede esta transformación?

> El bien propuesto, y por el que fue establecida la oligarquía, era la riqueza, ¿no es así? [...]. Ahora bien, fue el ansia insaciable de esa riqueza y el abandono por ella de todo lo demás lo que perdió a la oligarquía [...] ¿y no es también el ansia de aquello que la democracia define como su propio bien lo que disuelve a ésta? [...]. La libertad.
>
> Pues en realidad todo exceso en el obrar suele dar un gran cambio en su contrario, lo mismo en las estaciones que en las plantas que en los cuerpos, y no menos en los regímenes políticos [...]. La demasiada libertad parece que no terminará en otra cosa sino en un exceso de esclavitud, lo mismo para el particular que para la ciudad.

Este camino lleva a poner un caudillo del pueblo.

> ¿Y suele el pueblo siempre escoger a un determinado individuo y ponerlo al frente de sí mismo, mantenerlo y hacer que medre en su grandeza?

Pero éste saborea el poder, se embriaga de él, igual que a la bestia le ataca un delirio de sangre.

> ¿Y así, cuando el jefe del pueblo, contando con una multitud totalmente dócil, no perdona la sangre de su raza, sino que acusando injustamente, como suele ocurrir, lleva a los hombres a los tribunales y se mancha destruyendo sus vidas y gustando de la sangre de sus hermanos y [...] destierra y mata mientras hace al mismo tiempo insinuaciones sobre rebajas de deudas y repartos de tierras, no es fuerza y fatal destino para tal sujeto el perecer a manos de sus enemigos o hacerse tirano y convertirse de hombre en lobo?

¡Y así estaba escrita hace ya dos mil años la historia del dominio hitleriano!

b) *El Estado ideal*

Si en el individuo humano existen el deseo, la voluntad y la razón, y la justicia estriba en que los tres lleguen a encontrarse en la proporción correcta, de la misma manera, en la vida del Estado existen, por su naturaleza, tres tareas diferentes: la alimentación y industria como su fundamento, la defensa del exterior y la dirección por la razón. A ellas les corresponden los tres estamentos naturales: los artesanos, los «guardianes» (como Platón les llama) o guerreros, y los gobernantes; y también aquí, en conjunto, la justicia consiste en que los tres se concierten correctamente bajo la razón. Del mismo modo que en el hombre individual, tiene que ser la razón, encarnada en los gobernantes, la que gobierne el Estado. Pero ¿cómo encontrar a los que están llamados a ello? Platón responde: por selección.

Hay que empezar porque la república ofrezca a cada niño, independientemente de su procedencia, las mismas posibilidades de educación. La gimnasia y la música son los elementos fundamentales de la educación en la infancia. La gimnasia forma el cuerpo, dándole valor y dureza. La música forma el alma, dándole suavidad y sensibilidad. La unión de ambas conduce a una proporción armónica del carácter. Les siguen, después, el cálculo, la matemática y ejercicios previos de dialéctica —esto es, en el pensar correcto—; además, aprender a soportar

los dolores, las fatigas y privaciones, alternandolas con tentaciones, a fin de poner a prueba su resistencia y fortalecerla. A los veinte años, aquellos que no respondan a estas exigencias, quedan descalificados, en un examen severo e imparcial, para aspirar a los más altos cargos. Los que quedan siguen educándose durante diez años. Sigue una nueva criba, y para los que la superan viene un adiestramiento intelectual de cinco años en filosofía. Para el que cuente treinta y cinco años y haya pasado por todo esto, queda aún algo esencial hasta llegar a la cúspide: experiencia y habilidad en la vida práctica, en la lucha por la existencia. Durante quince años tienen que probarse en esto y, en lugar de acreditarse en el reino de los pensamientos, deben hacerlo en los duros asuntos del espacio real. Sólo después, estos hombres de cincuenta años, fortalecidos y ya sobrios, que se han probado en la lucha de la vida, igualmente formados en la teoría y en la praxis, pasan a ocupar las posiciones dirigentes. Y ello automáticamente, sin que sea necesaria una elección, pues ya se sabe quiénes son los mejores. Serán los filósofos reyes, o los reyes filósofos, con los que Platón sueña, y que reúnan en sí el poder y la sabiduría. ¡Vaya un ideal!

Resulta evidente que Platón, a causa ya de su origen y su estrecha relación con Sócrates, se inclinara hacia un ideal de Estado aristocrático. Su forma de gobierno es una aristocracia en sentido literal; el dominio de los mejores. Pero, a la vez, es la democracia perfecta. No existen los privilegios hereditarios, y todo el mundo tiene la posibilidad de ascender a los puestos más altos. Si la igualdad de oportunidades, la igualdad para todos en el comienzo, es lo que caracteriza a la democracia, entonces, ésta no podría ser realizada de un modo más consecuente.

Supuesto que, contra todas las resistencias, se lograra organizar un Estado semejante, estaría, sin embargo, amenazado por considerables peligros desde dentro. Los gobernantes elegidos de este modo serían, seguramente, hombres de una pieza, y no unos débiles. Mostrarían los instintos y deseos humanos universales en la misma medida, al menos, que la media del resto de la población. Estando en posesión de un poder ilimitado en el Estado, a pesar de todas las pruebas y toda su educación, caerán en la tentación de mirar más por su provecho que por el bien común. La tentación parte de dos lados —como corresponde a los dos impulsos humanos fundamentales: «el hambre y el amor»—: el dinero y las posesiones; y la mujer y la familia.

Y en ambas direcciones debe ponérsele freno a estas dos tentaciones. Para los guerreros, así como para los (futuros) gobernantes, que se reclutan de entre los guerreros, —a ambos grupos los engloba Platón como los «guardianes»—, estará vigente la norma:

> Ante todo, nadie poseerá casa propia exepto en caso de absoluta necesidad. En segundo lugar, nadie tendrá tampoco ninguna habitación ni despensa donde no pueda entrar todo el que quiera. En cuanto a víveres, recibirán de los demás ciudadanos, como retribución por su guarda, los que puedan necesitar unos guerreros fuertes, sobrios y valerosos, fijada su cuantía con tal exactitud que tengan suficiente para todo el año, pero sin que les sobre nada. Vivirán en común, asistiendo regularmente a las comidas colectivas como si estuvieran en campaña. Por lo que toca al oro y la plata, se les dirá que ya han puesto los dioses en sus almas, y para siempre, divinas porciones de estos metales, y por tanto para nada necesitan de los terrestres ni es lícito que contaminen el don recibido aliando con la posesión del oro de la tierra [...]. Serán, pues, ellos los únicos ciudadanos a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata, ni entrar bajo techo que cubra estos metales ni llevarlos sobre sí ni beber en recipiente fabricado con ellos. Si así proceden, se salvarán ellos y salvarán a la ciudad. Pero si adquieren tierras propias, casas y dinero, se convertirán de guardianes en administradores y labriegos y de amigos de sus conciudadanos en odiosos déspotas. Pasarán su vida entera aborreciendo y siendo aborrecidos, conspirando y siendo objeto de conspiraciones, temiendo, en fin, mucho más y con más frecuencia a los enemigos de dentro que a los de fuera, y así correrán en derechura al abismo tanto ellos como la ciudad[29].

Esta comunidad en todo se extiende, para los guardianes, también a las mujeres. Los guardianes no tendrán esposas. Se organizará, más bien, de modo que

> estas mujeres serán comunes para todos esos hombres y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos, y los hijos serán asimismo comunes y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre[30].

En general, la selección de las mujeres se realizará bajo el punto de vista de que

> los mejores cohabiten con las mejores tantas veces como sea posible, y los peores con las peores al contrario; y, si se quiere que el rebaño sea lo más excelente posible, habrá que criar la prole de los primeros, pero no la de los segundos.
>
> En cuanto al número de los matrimonios, lo dejaremos al arbitrio de los gobernantes que, teniendo en cuenta las guerras, epidemias y todos los accidentes similares, harán lo que puedan por mantener constante el número de ciudadanos [...][31].

La masa de los artesanos conservará su propiedad privada y su familia, pero, a cambio, quedará excluída de toda influencia política.

---

[29] Platón, *República*.

[30] Platón, *República* [Ed. y trad. española citada, p. 274. (*N. del T.*)]

[31] Ib [Ib., p. 277. (*N. del T.*)]

Anotemos, por último, que en las *Leyes*, la obra de vejez del Platón anciano, algunas ideas muy unilaterales de la anterior teoría del Estado aparecen suavizadas, quedando toda su concepción más cerca de la vida real. Recomienda, por ejemplo, un régimen de gobierno que sea una mezcla de diferentes sistemas.

8. Crítica y valoración

a) *Sobre la crítica de la teoría platónica del Estado*

Un argumento arrojado contra la teoría platónica del Estado es el de que es una utopía. Se dice que acaso contenga algunas cosas correctas, pero que es simplemente irrealizable. Ya el discípulo de Platón, Aristóteles, dijo, con notable sorna: «Estas y otras muchas cosas se urdían una y otra vez en el curso de los años»[12].

Se hace valer, sobre todo, que Platón subestimaba el afán de posesión del hombre, tanto en lo que se refiere a la posesión de cosas materiales como a la mujer, si es que creía que un estamento se conformaría con el comunismo consecuente, tanto en lo sexual como en lo que se refiere a la propiedad. Además, al quitarle los hijos a las madres, se secaría el instinto materno y, con él muchas cosas del carácter natural y la dignidad de la mujer. La destrucción de la familia como raíz histórica y fundamento permanente del Estado y de la moral, conllevaría necesariamente la ruina de la sociedad[13].

Frente a estas objeciones —que, desde luego, no pueden tomarse a la ligera— los defensores de Platón mantienen que él sólo le plantea estas exigencias a una minoría selecta, y sabe muy bien que la mayoría de las personas nunca renunciarán a la propiedad, al dinero, al lujo o la vida privada en una familia; además, que Platón mismo, en la serenidad de la vejez, abandonó la mayoría de sus reivindicaciones más desmesuradas; así como que en la historia se han llevado repetidamente a la realidad algunas partes de la teoría platónica. Basta sólo señalar que muchas cosas de Platón recuerdan a los modernos Estados totalitarios; las medidas eugenésicas (dirigidas al mantenimiento de la pureza y mejora de la raza), por ejemplo, al nacionalsocialismo, y el comunismo económico, a la Unión Soviética; otras cosas, como el gobierno de una capa directora espiritual, obtenida por selección a partir de todas las

---

[12] Will Durant, *Die Großen Denker*, Zürich, 4.ª ed., 1945, p. 61.
[13] Ib.

capas sociales, a la Iglesia católica y el gobierno de los jesuitas en el Paraguay. Por último, Platón tenía también muy claro que él había esbozado un ideal difícil de alcanzar, que, como tal, le parecía a él necesario y valioso:

> Así, el modelo de una ciudad tal está en el cielo, y el que quiera puede verlo, y dirigirse hacia él por la visión, igual si una ciudad tal existe en la realidad o existirá alguna vez, [...] querrá defender a esta ciudad, y a ninguna otra[14].

Una segunda y grave objeción dice que Platón no tuvo en consideración el nexo indisoluble del poder político y el económico. Los gobernantes tendrían en el Estado de Platón una posición de poder político sin ningún fundamento económico en sus manos, siendo, en la economía, más bien dependientes de los otros estamentos. La historia, sin embargo, habría demostrado que, a la larga, el poder social sigue siempre a los desplazamientos en las relaciones económicas.

La tercera objeción es que Platón, por un temor —fundado en las experiencias de su vida— al abuso de los derechos democráticos y de las libertades espirituales, se habría pasado excesivamente al otro lado; exige, por ejemplo (a menudo, con el modelo del sistema espartano de gobierno ante sus ojos), la persecución despiadada de la «herejía» religiosa, quiere someter la poesía, la música y las artes plásticas a una estricta censura, y dejarlas existir y darles validez sólo en la medida en que, como medio de formación, agudicen el valor de la virtud y la abyección de los vicios. Esto le lleva a la pretensión de descalificar las más hermosas creaciones del pasado de su propio pueblo, por ejemplo, la poesía de Homero, por no cumplir estas exigencias. Tras las experiencias del pasado más reciente, es preciso considerar el extraordinario, hasta insoportable peligro que reside en concederle al Estado una ilimitada plenitud de poderes para tomar medidas eugenésicas —aniquilación de los enfermos congénitos e inválidos, etc—.

b) *Posición de Platón en la historia espiritual griega*

La obra de Platón, en toda su amplitud —que aquí no hemos agotado— representa la cúspide de la filosofía griega. Todo lo anterior confluye en él como en un foco. Además de la filosofía de Sócrates y ciertos elementos de los sofistas, Platón recurrió a la antigua filosofía

[14] Ib., I 1ª ed., p. 46.

de la naturaleza. Después de inclinarse inicialmente por el ser inmóvil de la escuela eleática, asumió más tarde la justificación del devenir y de lo múltiple, acercándose a Heráclito en la postura respecto a la cuestión del «ser y el devenir[15]».

Pero, sobre todo, en Platón se unen, por primera vez, la tradición de la anterior filosofía griega de la razón, y la creencia, ya manifestada en el orfismo y el pitagorismo, en la reencarnación, la purificación y la salvación. Platón es uno de esos raros hombres que se toman completamente en serio el pensamiento de la eternidad. Todas sus consideraciones éticas se hallan atravesadas por esta intuición fundamental: «¿de qué le serviría al hombre ganar el mundo entero y perder su alma?[16]». Sin embargo, de la mano de esto va unido necesariamente, como ya vimos en las *Upanisads* hindúes, un desprecio de lo sensible. Se ha llamado a esta concepción del hombre, que venía de Oriente, «una gota extranjera en la sangre griega». En este contexto, Friedrich Nietzsche ha atacado a la teoría de Platón como «desmoralizada», «precristiana», como «estafa de altos vuelos»: «Se ha pagado muy caro que estos atenienses fueran a la escuela de los egipcios [...][17]».

De hecho, la doctrina de Platón, que, por un lado, comprende toda la filosofía griega anterior, significa, a la vez, un paso más allá de esta, es más, una ruptura con la tradición anterior del pueblo griego. Se corresponde con ello el que Platón entrara en conflicto con algunos elementos fundamentales de la cultura helénica: del mismo modo que no reconoce a los grandes políticos atenienses como verdaderos educadores del pueblo para la moralidad, desecha también el gran pasado literario y artístico de los griegos y sus productos; y ello, aunque a él, como artista de fina sensibilidad y amante de todo lo bello, le supusiera una gran autosuperación el abandonar estos valores de una alternativa moral de «o lo uno o lo otro»[18].

c) *Platón y la posteridad*

La repercusión de la filosofía platónica es inmensa. Vivió un primer resurgimiento en el neoplatonismo, durante varios siglos el sis-

---

[15] Erdmann, *Grundriß*, p. 57.

[16] Nestle, *Einleitung*, p. XXV.

[17] F. Nietzsche, *Götzen-Dammerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*, 1989. [Trad. española: *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*, Alianza, Madrid, varias ediciones, trad. de Andrés Sánchez Pascual. (*N. del T.*)]

[18] Nestle, *Einleitung*, p. XXVI.

tema dominante en las postrimerías de la Antigüedad. Fue el principal aliado de la teología cristiana en ascenso, y de la filosofía en la Edad Media. A comienzos de la Edad Moderna, experimentó un verdadero «Renacimiento». En el presente, el interés filosófico se dirige repetidamente hacia él. La grandeza de Platón reside tanto en su perspicacia psicológica —anticipó algunos conocimientos del psicoanálisis— y en la universalidad omniabarcante de su espíritu, como en su sólido carácter humano, penetrado de una profunda gravedad.

> Platón es y será por todos los tiempos el fundador de la filosofía idealista, el paladín del dominio del espíritu en la vida, el heraldo de las normas morales incondicionales para el actuar humano y, sobre todo eso, uno de los grandes educadores de la humanidad[39].

Tras su muerte, muy pronto apareció Platón ante la posteridad como la figura aureolada de un sabio, que, en armónico equilibrio de fuerzas, aspira a la belleza moral. Así, Aristóteles le alaba como aquel que:

> Allí donde nadie, sólo él, el primero entre los mortales, ha mostrado claramente, con su vida y por la palabra que enseñaba
> que el ser humano puede llegar a ser feliz y honrado sólo *simultáneamente*.
> Y ahora, acallado por la muerte, nadie más nos lo anuncia[40].

Goethe escribió sobre él:

> Platón se comporta respecto al mundo como un espíritu glorioso al que le agradara alojarse en él por un tiempo [...] Penetra en las profundidades, más para llenarlas con su ser que para investigarlas. Se mueve hacia lo alto, con el anhelo de volver a hacerse partícipe de su origen. Todo lo que manifiesta se refiere a un todo eterno, lo bueno, lo verdadero, lo bello, cuyo impulso intenta él agitar en el seno de cada uno[41].

No cabe duda de que Platón queda ahí algo idealizado, visto como un «olímpico» por encima de las cosas. Su imagen, sin embargo, nos muestra «un rostro solemne, en el que una vida de lucha ha dejado sus huellas»[42].

En nuestro siglo, Karl Popper (del que trataré en la parte final de este libro), en el primer volumen de su obra *La sociedad abierta y sus*

---

[39] Ib. p. XXVII.
Ib.
[41] Según Erdmann, *Grundriß*, p.68
[42] Zeller, *Grudriß*, p. 13n.

enemigos (con el subtítulo: «El encanto de Platón»), le ha atacado como el causante de muchos desarrollos erróneos del pensamiento político europeo —y con ello, de nuestra historia—, y también como antecesor del Estado totalitario.

IV. ARISTÓTELES

1. Vida de Aristóteles

El mayor discípulo y rival de Platón procedía de una familia de médicos. Nació en el 384 a.C. en Estagira, en Tracia, en el norte de la Grecia actual. Llegó de joven a Atenas, y durante veinte años fue alumno de la academia platónica. Parece que entre el ya sexagenario Platón y su genial discípulo, cuarenta años más joven que él, se dio ya entonces algún antagonismo, como es de esperar en el choque de dos genios[43].

Tras la muerte de Platón, Aristóteles vivió un tiempo en Asia Menor, en la corte de un antiguo condiscípulo que, con el tiempo, había llegado a ser tirano, casándose con la hija adoptiva de éste. Luego, Filipo, rey de Macedonia que unificara Grecia por la fuerza, le llamó a su corte para que se hiciera cargo de la educación de su hijo Alejandro, llamado luego Magno.

Al iniciar Alejandro su reinado, Aristóteles regresó a Atenas y abrió allí una escuela propia, llamada el *Lykeion* (Liceo). En Atenas desplegó una dilatada actividad de investigación y enseñanza. Probablemente, tenía para ello a su disposición, además de su propia fortuna, los ricos medios que recibía de Alejandro. Aristóteles se dotó de una gran bibliotaca privada, a más de una colección científico-natural de plantas y animales procedentes de todo el mundo entonces conocido. Al parecer, Alejandro sugería a sus jardineros, cazadores y pescadores que enviasen a Aristóteles todos los ejemplares de las especies de plantas y animales que encontrasen. También con un afán comparativo, Aristóteles hizo reunir todas las constituciones estatales conocidas, en total ciento cincuenta y ocho.

Cuando llevaba unos doce años al frente de su escuela, Aristóteles se vio en apuros políticos debido a que, por un lado, se enturbió su relación con Alejandro, pero, por otro, en Atenas se le hostigaba como

[43] Así, Ermann, *Grundriß*, p. 69, y Durant, *Denker*, p. 67. De otra opinión es Zeller, *Grundriß*, pp. 183-184.

amigo de Alejandro y de la política macedonia, la cual había despojado a Atenas de su libertad. Tras la prematura muerte de Alejandro, estalló de súbito en Atenas el odio contra el «partido macedónico». Aristóteles, como Sócrates, fue acusado de ateísmo, pero eludió con la huida la amenaza de una pena de muerte, para, según dijo, no darles a los atenienses por segunda vez la ocasión de cometer un crimen contra la filosofía. Al año siguiente, 322 a.C., murió solo, en el exilio. No es nada nuevo el que un Estado envíe al destierro a sus mejores cabezas.

2. La obra de Aristóteles

Los eruditos de la Antigüedad conocían varios cientos de escritos de Aristóteles. En el curso de su actividad docente, Aristóteles daba lecciones a un pequeño grupo de avanzados, y luego, conferencias más de divulgación ante un grupo mayor. También sus escritos se componían de los que, por una parte, por su modo de exposición, estaban destinados a círculos amplios, y de otros puramente especializados, para uso dentro de la escuela. Los primeros, que en la Antigüedad eran equiparados a los diálogos platónicos, se han perdido completamente. De los escritos especializados se ha conservado una parte que, no obstante, no deja de ser tan extensa y variada como para proporcionar una idea de la dimensión y magnitud de la obra completa. En gran parte, estos escritos están ordenados de un modo apenas suficiente, resultan difíciles de leer y, por ello, no se adecuan tanto como los de Platón a largas citas literales.

No es posible ordenar lo que se ha conservado por el orden en que fue escrito. Después de que un arduo trabajo de investigación haya separado lo que es auténtico de lo que no, las obras pueden clasificarse, por su contenido, en los grupos siguientes[44]:

I. Escritos sobre *Lógica*: la teoría de las *Categorías*, los dos *Analíticos* (teoría de la conclusión y teoría de la demostración), los *Tópicos* (que contienen la «dialéctica» de Aristóteles). Estos escritos lógicos fueron compilados ya en la Antigüedad con el nombre de «Organon», es decir, «instrumento» (para el recto pensar filosófico).

II. Escritos sobre *ciencias de la naturaleza*: la *Física* (ocho libros), *Del cielo*, *De la Generación y la Corrupción*, los *Meteorológicos*. Sobre los seres vivos tratan varios escritos *Sobre el Alma* (también

[44] Según Zeller, *Grundriß*, pp. 186 ss.

sobre la memoria y los sueños), la *Descripción de los animales*, *De las partes de los animales*, *De la marcha de los animales*, *De la generación de los animales*.

III. Escritos sobre *Metafísica*. Bajo este nombre clasificó un editor antiguo de las obras de Aristóteles aquellos escritos en los cuales se trataban las causas generales de las cosas. En su colección estaban ordenados después de las ciencias naturales, después de la Física, en griego: *meta ta physika*. Esta denominación, puramente externa, fue reinterpretada en el curso del desarrollo filosófico de finales de la Antigüedad, en el sentido de «lo que va más allá de la naturaleza (*physis*)», «lo que está más allá de la naturaleza». Desde entonces, se entiende por Metafísica la disciplina filosófica que no intenta conocer las cosas individuales, sino las cosas en lo que se refiere a su ser-cosas, «el ente en cuanto ente».

IV. Escritos sobre *Ética*, los diez libros de la llamada *Ética Nicomaquea*, llamados así por el hijo de Aristóteles Nicómaco.

V. Escritos sobre *política*, ocho libros.

VI. Escritos sobre *literatura y retórica*, tres libros sobre *Retórica* y uno sobre *Poética*.

Entre el espíritu sobrio de un Aristóteles, que aspira al acopio y la catalogación de todo lo existente, y a una estricta demostración lógica, y la fantasía de un Platón de alas poéticas, dirigido hacia lo bello y lo ideal, existe una profunda diferencia. La misma diferencia se manifiesta al comparar las obras de ambos. Aristóteles es, sobre todo, un científico. Y lo es en un sentido abarcante: su afán investigador se extiende a todos los ámbitos del conocimiento científico, y por encima de la compilación y descripción de hechos, ve también en el conocimiento filosófico, que ordena todo lo existente bajo principios unitarios, la coronación del saber. Su obra es una conquista espiritual del universo, no menos magnífica en su especie, y para la historia de la humanidad igual de rica en consecuencias, que las victorias de su discípulo, el conquistador Alejandro. Con Aristóteles comienza la «cientificización» del mundo, que ha seguido creciendo hasta convertirse hoy en una amenaza.

Los problemas de la correcta ordenación e interpretación de las obras son innumerables y, en parte, siguen existiendo todavía hoy.

3. La lógica

Fue Aristóteles quien creó la Lógica como una ciencia propia. Lógica se deriva de Logos. Aristóteles mismo aun no aplica esta denominación, él dice «Analítica» u otras cosas. La lógica es la doctrina del

pensar correcto, más exactamente, de las formas y métodos (no del contenido, por tanto) del pensar correcto. No puede mostrar *qué* es lo que hay que pensar, sino sólo *cómo*, partiendo de cualquier cosa dada, se tiene que avanzar pensando, para llegar a los resultados correctos. Esto es lo que diferencia la lógica como *formal* de las ciencias positivas que tratan de lo *real*. De la psicología, que también se ocupa del pensar humano, se diferencia por que no enseña, como hace ésta, de qué modo tiene lugar realmente el curso de nuestros pensamientos, sino cómo *debe* realizarse para llevar al conocimiento científico[45]. Sus elementos más importantes son (alterando la serie en que los pone Aristóteles):

El concepto.—Nuestro pensar intelectual se realiza en conceptos. El pensar sólo puede ser correcto cuando trabaja con los conceptos correctos. ¿Cómo alcanzamos los conceptos claros, necesarios para el pensamiento científico? Por la definición.

Cada definición tiene dos partes. Por un lado, tiene que clasificar el objeto por definir en una clase cuyas características universales *coincidan* con las características de ese objeto: ¿qué es el hombre? El hombre es un *ser vivo*. Por otro lado, tiene que indicar en qué se *diferencia* el objeto de los otros objetos de la misma clase: El hombre es un ser vivo *dotado de razón* (o que habla, o que necesita instrumentos, o cualquier otra diferencia que se pretenda ver). La definición contiene, por tanto, una (o varias) característica separadora, diferenciadora, y otra común, unificadora.

Hay conceptos de mayor y menor grado de universalidad. «Ser vivo», por ejemplo, es un concepto más universal que hombre o perro, ya que, además de estos, existen otros seres vivos. Se puede, partiendo de un concepto de más alto grado de universalidad (concepto de género), descender, añadiendo cada vez más «diferencias específicas», a conceptos más restringidos (conceptos de especie), y de éstos a conceptos que sean tan restringidos que no se pueden seguir dividiendo en nuevas subespecies, sino que sólo comprenden bajo sí a seres particulares: ser vivo-mamífero-perro-*terrier*-*terrier* de pelo largo-*terrier* marrón de pelo largo-«este» *terrier* marrón de pelo largo. La teoría de los conceptos de Aristóteles le da un gran valor a que el descenso de lo universal a lo particular, y el ascenso recíproco, se realicen correctamente en una serie escalonada, sin saltarse eslabones intermedios.

---

[45] Así es, al menos, la definición tradicional. Cf., sin embargo, el apartado «La nueva lógica», en la última parte de este libro.

La categoría.—Esta expresión fue introducida por Aristóteles. El entresaca primero, arbitrariamente, algunos conceptos, y examina si pueden derivarse de otros conceptos genéricos superiores. Llega de este modo a diez categorías, de las cuales supone que no tienen ningún otro concepto superior común, que son, por tanto, originarias, los conceptos fundamentales de todo lo demás. En cierto modo, estas categorías designan los diferentes puntos de vista posibles bajo los cuales puede considerarse una cosa.

Las diez categorías de Aristóteles son: substancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, la acción y la pasión.

En otras enumeraciones posteriores, Aristóteles eliminó todavía algunas categorías. Tampoco todas tienen para él el mismo valor. Las cuatro primeras son las más importantes, y entre ellas la substancia. Es claro que sobre esto se puede discutir. Es algo que ha ocurrido a menudo, y nos ocupará todavía. En la Edad Moderna, Immanuel Kant emprendió un significativo intento de crear una «tabla» de las categorías.

El juicio.—Unimos los conceptos en frases o juicios (en sentido lógico, no jurídico). En cada juicio se unen dos conceptos (por lo menos). Se llama sujeto al concepto sobre el cual se declara algo. Se llama predicado la declaración que se hace sobre el sujeto. (Nótese cuánto se apoya todo esto en la estructura de la lengua griega.)

Aristóteles intenta dividir los juicios en diferentes clases. Distingue el juicio afirmativo: este clavel es rojo, del negativo: este clavel no es rojo. Distingue el juicio universal: todos los claveles se marchitan, del particular: algunos claveles no tienen aroma, y del individual: este clavel es amarillo. Por último, distingue los juicios que expresan lo que es: Este clavel está floreciendo, de los que expresan una necesidad: este clavel tiene que florecer hoy, y de los que expresan lo que meramente puede ser: este clavel todavía puede florecer hoy.

La argumentación.—Unimos los juicios en argumentaciones. La teoría de la argumentación constituye el núcleo de la lógica aristotélica. Según Aristóteles, la progresión del pensar se produce siempre por argumentaciones. Una argumentación es «un discurso en el que, a partir de ciertas premisas, aparece algo nuevo»[46]. Es la derivación de un (nuevo) juicio a partir de otros juicios. Consta siempre, por tanto, de las premisas y de los conclusiones que se extraen de ellas.

---

[46] Aristóteles, primeros analíticos, I 24b 18. Tomado de Zeller, *Grundriß*, p. 197.

En el centro de la teoría de la argumentación está el llamado silogismo. Consta de tres partes: una proposición mayor (universal): todos los hombres son mortales; una proposición menor (especial): Sócrates es hombre. Éstas son las premisas. Conclusión: *Por tanto*, (también) Sócrates es mortal. Aristóteles compiló varias figuras fundamentales de estas deducciones. Al apuntar lo que sigue, vamos a dar una incitación crítica que acaso ya haya llamado la atención del lector atento. Una debilidad de esta figura silogística estriba en que lo que debe aparecer en la conclusión (Sócrates es mortal), en realidad ya estaba supuesto previamente en la premisa mayor. Pues si Sócrates no fuera mortal, entonces justo la mayor: todos los hombres son mortales, no sería cierta con la universalidad que se afirma.

La prueba.—Las argumentaciones las enlazamos en pruebas. Una prueba es la derivación (lógicamente) necesaria de una proposición a partir de otras proposiciones por medio de continuas argumentaciones. Naturalmente, aquello a partir de lo cual debe demostrarse una afirmación tiene que ser seguro. Debe poder demostrarse, a su vez, a partir de otras proposiciones de orden superior. Si esto se continúa, necesariamente se llegará hasta un límite, a principios de carácter más universal, que, a su vez, ya no pueden ser demostradas. Ahora bien, según Aristóteles, tenemos en nuestra razón una facultad para aprehender inmediatamente y sin error tales principios universales. El principio supremo de todos es el *principio de no contradicción:* «Algo que es no puede, a la vez y en el mismo respecto, no ser.» De los cuatro principios fundamentales del pensar, el primero queda así formulado por Aristóteles (su versión reza: Lo mismo no puede corresponder y no corresponder a la vez y en el mismo respecto a lo mismo). Los otros tres principios, que sólo se formularían más tarde, en el desarrollo de la filosofía, son el principio de identidad (a = a), el principio del tercio excluso («entre el ser y el no-ser de un mismo estado de cosas no puede existir un tercero») y el principio de razón suficiente.

La inducción.—Como investigador de la naturaleza, Aristóteles tenía muy claro que la derivación de lo particular a partir de lo universal por medio de *sólo* estas pruebas nunca nos puede proporcionar un conocimiento suficiente. En la práctica, tenemos, por regla general, que seguir el camino inverso, a saber, partir de observaciones individuales y, comparándolas y reuniéndolas, alcanzar poco y poco una comprensión universal. Por ello discute Aristóteles también este camino, la inducción.

Es éste el procedimiento de, en lugar de derivar una proposición teoréticamente de un principio universal (la llamada deducción), confirmarla mostrando su validez de hecho en tantos casos individuales

suyos como sea posible. Por ejemplo, la proposición: «Los metales son más pesados que el agua» puede confirmarse mostrando sucesivamente que el oro es más pesado que el agua, la plata es más pesada que el agua, el hierro es más pesado que el agua, etc. Desde luego, nunca se alcanzará de este modo una certeza absoluta. Pues, incluso si se prueban todos los metales conocidos, aún podría descubrirse otro metal que se comportase de modo diferente. Y, de hecho, esta proposición que hemos puesto de ejemplo sólo pudo reconocerse como cierta hasta que se descubrió en el potasio un metal más ligero que el agua[47]. Si bien con la inducción no puede irse más allá de una mayor o menor probabilidad, ésta sigue siendo un método imprescindible de la ciencia.

También estaba claro para Aristóteles que es imposible aprehender todos los casos individuales posibles por la observación y demostrar con ello concluyentemente una proposición por medio de la inducción. Por ello, busca un camino para darle a la inducción un alto grado de certeza, y lo encuentra en investigar, para cada proposición determinada, cuántos estudiosos antes de él la han considerado correcta y qué autoridad tienen. Desde luego, este procedimiento tiene unos límites muy estrechos; pues todos los sabios podrían coincidir y, sin embargo, equivocarse. Se comprende que la inducción sólo posee valor como método de investigación de la naturaleza para aquel que tenga confianza en la experiencia, es decir, en la percepción de los hechos por los sentidos. Aristóteles, como era de esperar en un investigador que se dirige con tan cuidadosa profundidad a los detalles de lo existente, defiende expresamente también —al contrario que Platón— la capacidad de los sentidos para proporcionar un conocimiento correcto[48]. Dice, incluso, que los sentidos como tales nunca nos engañan, que todo error surge sólo en el pensar, de una clasificación y un enlace falsos de los datos que nos proporcionan los sentidos; por lo cual se explica la importancia que tiene que concederle al correcto adiestramiento en el pensar, justamente a la lógica.

4. La naturaleza

a) *La física*

Lo que Aristóteles expone bajo este título es, en parte, más metafísica que física; en todo caso, física *teórica*. Se ocupa de los conceptos

[47] Schmidt, *Wörterbuch*, p. 296.
[48] Zeller, *Grundriß*, p. 197.

fundamentales más universales de la física: el espacio, el tiempo, la materia, la causa, el movimiento. Esboza una imagen del edificio del universo y de sus partes. En los escritos sobre ciencias naturales ocupa un gran espacio la enumeración de las opiniones de sus antecesores y su crítica. Con frecuencia procede aquí Aristóteles del modo más injusto. En todo caso, le debemos a estos pasajes una parte esencial de nuestro conocimiento de los que aquellos hombres enseñaran.

Destacaremos de la física un único pensamiento fundamental, el que ha tenido más consecuencias para la explicación posterior de la naturaleza: en todas partes, la observación de ésta nos permite ver una maravillosa *finalidad*. Desde lo más grande a lo más pequeño, todo está ordenado de acuerdo a un fin. Como lo que aparece regularmente no puede ser derivado del azar, la finalidad, sin excepciones, de la naturaleza se explica porque el auténtico fundamento de las cosas reside en sus causas finales, en su determinación final. A este modo de explicación de la naturaleza se le llama *teleológico*.

b) *Los niveles del reino de lo vivo*

No es seguro que Aristóteles haya escrito una obra científica sobre las plantas. Sí lo es que se ocupó de botánica. En todo caso, él es el iniciador principal de la zoología (tanto sistemática como comparada). Lo vivo se caracteriza por su capacidad para moverse a sí mismo. Como el movimiento, según se expone en la metafísica, sólo puede ocurrir cuando, además de lo movido, hay también un motor, lo que se mueve a sí mismo debe contener en sí tanto algo movido como un motor. Lo movido es el cuerpo, el motor es el alma. La relación de cuerpo y alma es la misma que entre materia y forma, pues el cuerpo es la materia, y el alma es la forma. Al alma, que mueve y forma al cuerpo, la denomina Aristóteles, con una palabra muy usada hasta hoy, *entelequia*.

Así como la forma es el fin de la materia, el alma es el fin del cuerpo, y el cuerpo, el instrumento (en griego, *organon*) del alma. De aquí proceden los conceptos de órgano, organismo y orgánico[49].

El nivel más inferior de lo orgánico lo constituyen las plantas. Sus funciones vitales son la nutrición y la reproducción. En los animales, se añaden la capacidad de percepción por los sentidos y de cambio de lugar, en el ser humano, además, la capacidad de pensar. Hay, por tanto, tres especies de almas: el alma nutritiva o vegetal, el alma sensi-

[49] Ib., p. 218.

tiva o animal, el alma pensante o humana. Cada una de las superiores no puede existir sin la inferior. Así de antigua es la teoría de la «estratificación» de la personalidad, que reaparece en la psicología más reciente.

Saltaremos los resultados particulares de la investigación zoológica de Aristóteles. Naturalmente, son, en parte, falsos y imprecisos, cosa que se puede comprender por el escaso desarrollo de los métodos de observación y la absoluta carencia de instrumentos en aquel tiempo. En parte, son ideas correctas y fundamentalmente nuevas, por ejemplo, en la embriología. Tomados en su conjunto, constituyen el fundamento de todos los trabajos posteriores en esta ciencia: un logro que, por sí solo, habría bastado para asegurarle al investigador una fama permanente. En la obra de Aristóteles, representan sólo un pequeño apartado.

5. La metafísica

a) *Lo individual y lo universal*

¿Qué es verdaderamente real: lo individual o lo universal? Platón habría dicho: la realidad efectiva es propia sólo de las ideas universales, las cosas individuales no son sino imitaciones imperfectas derivadas de ellas. En esto, Aristóteles no le sigue. Lo universal no es para él un arquetipo ideal, situado de algún modo en el más allá. Siempre que decimos universal, sólo podemos hacerlo, en el fondo, de las cosas individuales que existen en el tiempo y en el espacio: es a ellas a las que se refieren todos nuestros juicios. Claro está que Aristóteles no llega tan lejos como algunos pensadores posteriores de la Edad Media, a los que veremos combatir como «nominalistas» la posición de Platón. Ellos verán en el concepto universal algo que existe exclusivamente en nuestras cabezas abstraído de una cantidad de cosas individuales en virtud de determinadas semejanzas. Frente a esto, Aristóteles sigue estando de acuerdo con su maestro en que, en lo universal, aprehendemos algo de la *esencia* del ente: cuando, a partir de la percepción de muchos seres individuales, parecidos y nunca iguales, nos formamos el concepto de hombre, no tenemos con ello sólo un medio auxiliar que nos pone en condiciones de orientarnos entre la desconcertante multiplicidad de las cosas individuales; antes bien, aprehendemos lo común, la esencia, materializada en los seres y las cosas individuales. Común a Platón y Aristóteles es la convicción de que entre el ente y nuestro conocimiento se da una congruencia que podemos aprehender y refle-

jar: que, en cierto modo, la ontología y la lógica (o el ser y el conocer) se solapan, o que, en todo caso, van juntos.

Al considerar la filosofía en la Edad Media cristiana veremos que en ella aparece de nuevo el mismo problema, discutido de un modo mucho más radical.

b) *Materia y forma*

Pues bien, Aristóteles ve, al igual que lo veía Platón, que los innumerables «árboles» se mueren, mientras que el «árbol» como universal sigue existiendo, sin que le afecten el cambio o los fenómenos individuales. Si lo que pretendemos es tener un saber seguro, éste no podrá referirse a los fenómenos individuales —accidentales y cambiantes—, sino sólo a lo necesario e inalterable. Esto inalterable lo encuentra Aristóteles en las *formas* (para lo cual, sin embargo, vuelve a utilizar, en parte, el concepto de *«eidós»* = idea, aplicado por Platón).

Pero para poder hablar de la forma, es preciso presuponer algo que sea formado, algo a lo que se le estampe la forma. Eso completamente informe e indeterminado en lo que aparecen las formas, lo denomina Aristóteles «materia». La materia en sí, presciendiendo de todas las formas, carece de realidad. Pero, en cuanto que tiene la capacidad de llegar a ser real bajo la fuerza configuradora de las formas, tiene *potencia*, posibilidad. Las formas, por su parte, en tanto que ayudan a la materia a llegar a la realidad, no sólo son (como las ideas de Platón) los arquetipos eternos de las cosas, sino, a la vez, también su fin y la *fuerza*, que lleva la materia informe a la realidad.

Sin embargo, para Aristóteles, la materia tampoco es algo puramente pasivo que sólo alcance realidad bajo el efecto de las formas. Pues Aristóteles enseña que la materia ejerce una *resistencia* frente a las fuerzas formadoras. Se explica por ello que todo lo que nace sea imperfecto, y que el desarrollo de la naturaleza sólo paulatinamente progresa de las formas inferiores a las superiores. De este modo, la materia se convierte, más o menos, en un segundo principio actuante de la metafísica aristotélica.

El tratamiento contradictorio de la materia esconde una de las ambigüedades del sistema completo. Pero no podemos ocultarnos una grave objeción, a saber, que Aristóteles, tras empezar desterrando de su sistema con vehemencia las ideas universales y para sí de Platón, las vuelve a dejar entrar por la puerta trasera, pues sus formas se parecen a las ideas platónicas casi hasta confundirse con ellas.

c) *Las cuatro causas de lo ente*

Aristóteles trata la materia (en griego, *hylé*) y la forma (en griego, *morphé*) dentro de una ilación de pensamientos que ha quedado como fundamental para toda la filosofía occidental: la teoría de las cuatro causas de lo ente. Estas son, dándoles las denominaciones latinas que se generalizaron a partir de la filosofía escolástica de la Edad Media: 1) la *causa materialis*, la materia (por ejemplo, la plata de la que se labra una bandeja para los sacrificios); 2) la *causa formalis*, la forma, en nuestro ejemplo, la forma real de la bandeja; 3) la *causa efficiens*, la causa efectiva (el orfebre que ha hecho la bandeja); 4) la *causa finalis*, el para qué o la causa final (el que la bandeja esté destinada a hacer sacrificios). Con esta clasificación enlazará, entre otros, Schopenhauer, en su tratado *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

d) *Teología*

Cuando la forma y la materia entran en contacto, surge el movimiento. Pues no es sólo que las fuerzas formadoras actúen sobre la materia; esta tiene por naturaleza un anhelo de las formas en tanto que lo bueno y lo divino. Como la forma y la materia actúan una sobre otra desde toda la eternidad, el movimiento no tiene fin. Pero, como el movimiento requiere siempre un motor y algo que sea movido, alguna vez tiene que haber partido un impulso de algo que sea motor y no sea él mismo movido. Esto sólo puede serlo la forma pura, sin la materia. Pero la forma pura es lo sencillamante perfecto. Sencillamente perfecta puede haber sólo una cosa. Así enseña Aristóteles una deidad que es pensamiento puro, espíritu puro. Un crítico dice sobre este Dios de Aristóteles:

> Es inmejorablemente perfecto: por ello, no puede desear nada, y por tanto, tampoco hace nada [...]. Su única ocupación es contemplarse a sí mismo. ¡Pobre dios aristotélico! Es un *roi fainéant*, un rey que no hace nada —«El rey reina, pero no gobierna»—. No es de extrañar de que a los británicos les guste tanto Aristóteles: el dios de éste, evidentemente, está hecho a imitación de su rey»[50].

Este esbozo del tema de la metafísica ha simplificado casi hasta los límites de lo permisible. Es algo que apenas se puede evitar, pues el

[50] Durant, *Denker*, p. 70.

pensamiento de Aristóteles se fue desarrollando y transformando en el curso de los decenios. Algo que ha señalado especialmente Werner Jaegger[51]. Una segunda dificultad estriba en traducir, o interpretar, correctamente los conceptos griegos utilizados por Aristóteles. Así, la *ousía* se suele traducir con la palabra latina «substancia», aunque en la palabra griega también está contenida la *essentia* latina. Similares dificultades de interpretación presenta la palabra metafísica. Aparte de que *meta* signifique aquí «tratado *después* (del ámbito de la naturaleza, de lo físico)», o «que está *más allá* de este ámbito»; unas veces, Aristóteles se refiere claramente al estudio de lo ente en cuanto tal (diferente del estudio de los dominios individuales del ser), otras veces, sin embargo, al saber del ente inmutable —y con ello, a la teología—. Un doble significado que este concepto no ha perdido del todo hasta el día de hoy.

6. Antropología, ética y política

a) *El ser humano*

En cuanto a las funciones del cuerpo y de sus actividades anímicas inferiores, el ser humano pertenece al mismo orden que los demás seres vivos. Pero están adaptadas a una determinación superior. Así lo indican las manos, los instrumentos del habla, el paso erguido y el tamaño del cerebro. Pero a las actividades anímicas inferiores se añade luego el espíritu (*nous*).

Ya se ha dicho que Aristóteles confía en la percepción sensible. Pero cada uno de los sentidos nos informa de las cualidades de las cosas a las que especialmente se refiere: el ojo sobre los colores, el oído sobre los sonidos, etc. La composición de los datos que los sentidos nos proporcionan para dar una imagen unitaria de la realidad es la obra de un «sentido universal» especial, por encima de los sentidos individuales —nosotros, probablemente, hablaríamos de «razón»—. Su lugar lo sitúa Aristóteles en el corazón.

El espíritu es inmortal, y no muere con el cuerpo. Pero en qué modo exista el espíritu antes del nacimiento y después de la muerte, y de qué modo se una el espíritu en el hombre vivo con las funciones

---

[51] Entre otros, Werner Jaegger, *Aristoteles. Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923. [Traducido al español, *Aristóteles. Historia de su evolución intelectual*, FCE, México, 1973. (*N. del T.*)]

inferiores para dar una personalidad única, es algo sobre lo que Aristóteles no se pronunció claramente[5].

b) *La virtud*

Aristóteles tiene tan pocas dudas como cualquier otro heleno de que el bien supremo del hombre sea la felicidad. Para cada ser vivo, la perfección consiste en el formación perfecta de la actividad que le es propia. Puesto que el hombre es, sobre todo, un ser racional, la perfección es para él la formación máxima de este su ser. En esto consiste la virtud. Como corresponde a la doble naturaleza del ser humano, Aristóteles distingue dos tipos de virtud. Las virtudes *éticas* consisten en el dominio de la razón sobre los instintos sensuales. Las virtudes *dianoéticas* consisten en el ascenso y perfeccionamiento de la razón misma. Las últimas son las superiores.

c) *El Estado*

El ser humano es un *zoon politikon*, un ser vivo social (político). Para la conservación y perfeccionamiento de la vida, necesita la comunidad de los otros. Al igual que para Platón, también para Aristóteles la comunidad moral de los ciudadanos en un Estado bueno fundado sobre la ley y la virtud, es la forma suprema y auténtica de la moralidad. La política no es otra cosa que ética aplicada. La contemplación de la virtud es sólo la etapa previa y la parte teórica de la ética, pero la teoría del Estado es su parte práctica y aplicada. También Aristóteles nos da tanto una crítica de las regímenes posibles de gobierno como una exposición del Estado ideal. Entre los modos de gobierno, él distingue, atendiendo, según el modo tradicional, al número de gobernantes, la monarquía, como gobierno de un individuo, la aristocracia, como gobierno de unos pocos, la *politie* como gobierno de muchos. Frente a estas formas, y como respectiva degeneración suya, están la tiranía, la oligarquía y la democracia. De las tres formas, no le da él la preferencia incondicional a una sola, sino que observa que el régimen de gobierno debe orientarse por las necesidades concretas del pueblo en cuestión y en el tiempo de que se trate. Ello desembocará a menudo en una sana mezcla de formas, debiendo mezclarse del modo más

[5] Zeller, *Grundriß*, pp. 224 ss.

favorable los elementos democráticos y aristocráticos, de tal modo que el *estamento intermedio* constituya el centro del Estado. Se asegura con ello del mejor modo la estabilidad y se evitan los extremos. Aristóteles no culminó su teoría del Estado ideal. Coincide con Platón en que sólo puede imaginarse el Estado ideal en las proporciones, espacialmente limitadas, de una ciudad-Estado griega. No llega a tener en consideración otra cosa diferente. Evidentemente, en este punto, no comprendió los signos de su tiempo, que apuntaban a la formación de grandes imperios, y, en el fondo de su corazón, a pesar de ponerse a favor del rey macedonio, seguía apegado a las formas estatales del pasado griego. La esclavitud, dicho sea de paso, le parece algo tan natural como a sus compatriotas. Valora en muy alto grado el matrimonio, la familia y la comunidad. Muestra que el postulado platónico de sacrificar al Estado el matrimonio y la propiedad privada, no solo es irrealizable, sino que, de un modo equivocado, considera al Estado como un ser unitario, constituído por individuos, mientras que, en verdad, la comunidad estatal tiene que ser un todo *articulado* en subcomunidades.

7. Crítica y valoración

Durante la exposición ya hemos hecho algunas observaciones críticas. A Aristóteles le faltan la arrebatadora elocuencia y el vuelo atrevido del pensamiento platónico. Pero, con su serena sobriedad, su modo, algo seco, de registrar todo lo existente, su teoría constituye una contrapeso necesario y saludable frente a la de Platón.

Es posible que Aristóteles haya sobreestimado el valor de la lógica. Caben muchas dudas de que pueda empezarse gran cosa con las figuras de pensamiento que el expuso. Aunque acaso juzguemos así sólo porque los conceptos fundamentales que él fue el primero en crear se hayan convertido para nosotros, tras acostumbrarnos durante largo tiempo, en algo obvio. Pero no deja de ser cierto que él fue quien puso los cimientos de esta ciencia.

Los escritos sobre ciencia natural contienen muchos errores, por ejemplo, en astronomía. Debe pensarse, sin embargo, que, en casi todos los ámbitos, Aristóteles se movía en un terreno completamente nuevo, y que los medios de observación de que disponía, vistos desde hoy, eran muy precarios.

Tenía que «hacer observaciones temporales sin reloj, comparar temperaturas sin termómetro, observar el cielo sin telescopio, y hacer obser-

vaciones meteorológicas sin barómetro»[53]. El hecho de que la investigación experimental de la naturaleza de los griegos, comparada con la altura de su filosofía especulativa, se encontraba en un atraso innegable, es algo que está en conexión con el carácter del orden social antiguo, en el cual se despreciaba el trabajo corporal, dejándoselo por completo a los esclavos, de modo que las personas cultas apenas llegaban a tener un contacto inmediato con los procesos técnicos de producción. Estas desfavorables condiciones sociales previas no hacen sino que resplandezcan con una luz más clara los logros de Aristóteles. El fue el primero en reunir una plétora de hechos casi inabarcable y ordenarlos provisionalmente. Siglos enteros han tomado de él su saber, hasta tal punto que casi olvidaron la observación inmediata de la naturaleza. Toda la filosofía medieval se nutre de él. Sus escritos, traducidos en la era cristiana al sirio, al árabe, al hebreo y, por último, al latín, se consideraban infalibles. La objeciones críticas no pueden disminuir la magnitud de su obra.

En la filosofía alemana puede reconocerse una inclinación a preferir a Platón antes que a Aristóteles. En el mundo anglosajón es mayor la preferencia por Aristóteles. Durante siglos, en las principales universidades inglesas, la ética y la política de Aristóteles eran puestas por encima de todo. Resulta difícil decir hasta qué punto se convenía especialmente el modo sobrio, escéptico y realista de Aristóteles con el carácter inglés, y hasta qué punto, a la inversa, la idiosincrasia del espíritu inglés haya podido formarse también por medio de Aristóteles. La alta estima que se le concedía a Aristóteles en la Edad Media podemos medirla en un pasaje de *La Divina Comedia* de Dante[54].

> «Después de alzar un poco más la vista
> vi al maestro de cuantos saben
> sentado entre familia filosófica.
> Todos lo miran, todos le honran
> allí vi yo a Sócrates y Platón [...].

V. LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS, PLATÓNICA Y ARISTOTÉLICA

Cuando los reyes construyen, los carreteros trabajan. A cada uno de los tres grandes griegos se unieron múltiples formaciones de escuela.

---

[53] Durant, *Denker*, p. 72.

[54] Dante, *Divina Comedia, Infierno Canto IV*. [Trad. del italiano al español por Hoi Díaz y José Luis Díaz. (*N. del T.*)]

Su conocimiento resulta necesario para una investigación más precisa de la historia del espíritu antiguo. Para nosotros, bastará con enumerarlas por mor de la completud.

1. Los socráticos

Aparte de Platón, que sobresalía por encima de todos los discípulos de Sócrates, se distinguen tres escuelas:

a) La escuela *megárica*, fundada por Euclides (aproximadamente del 430 al 360 a.C., a quien no debe confundirse con el matemático del mismo nombre) de Megara, una ciudad sitúada más o menos a un día de viaje de Atenas. Euclides era amigo de Sócrates; después de la muerte de éste, acogió a Platón a su lado. La escuela combina pensamientos eleáticos (parmenídeos) y socráticos. Euclides aparece en el *Teeteto* de Platón como partícipe en el diálogo. La escuela produjo una serie de agudos lógicos. Uno de ellos le planteó al estoico Zenón la pregunta de si había dejado de darle palizas a su padre, pregunta que resulta igualmente embarazoso contestar tanto afirmativa que como negativamente. Otro inventó la paradoja del mentiroso: si digo que miento, ¿estoy diciendo la verdad?, que hoy es corriente oír en esta forma: «Todos los cretenses mienten, dijo un cretense».

b) La escuela *cirenaica*, fundada por Aristipo de Cirene, en el Africa del Norte. En él, como fin de la vida, en lugar de la virtud y la perfección, aparece el placer, en concreto el disfrute del instante, y el conocimiento se convierte en un medio del arte de vivir para obtener de la vida tanto placer como sea posible.

c) La escuela *cínica*, fundada por Antístenes; en realidad, menos una escuela que una serie de caprichosas personalidades que van desde los tiempos de Platón hasta la época romana. La expresión clave para ellos es la *carencia de necesidades*. Los cínicos no ejercían oficio alguno, y eran por ello pobres, algo que les resultaba tan indiferente como todos los demás valores habituales, por ejemplo, también, el amor a la patria. De ahí que fueran ciudadanos del mundo, cosmopolitas. Desdeñaban el arte, la ciencia y la especulación conceptual. En la doctrina de los cínicos, todo es sencillo. Al igual que Schopenhauer más tarde, decían que, para el ser humano, lo importante no es lo que *tenga* —de ahí que estimaran en muy poco la riqueza, la libertad, los cargos y las dignidades, el Estado y todos los demás bienes externos—, sino lo que *sea*, lo que espiritualmente le sea propio.

El más célebre de los cínicos era *Diógenes* de Sinope, contemporáneo de Alejandro Magno. Cuenta de él una anécdota que, cuando éste, señor del mundo, le ofreció cumplir cualquier deseo que le pidiese, contestó: «¡Apártate, que me estás tapando el sol!» A lo que Alejandro contestó: «Si no fuera Alejandro, me gustaría ser Diógenes!» Diógenes vivía en un tonel, o una caseta de perro, tenía como única posesión una cáscara de calabaza para beber agua. Pero cuando vio que un perro podía beber agua sin necesidad de recipiente, la tiró. Recibió el mote de «perro», en griego *kyon*, y de ahí viene, probablemente, el nombre de toda la escuela. También nuestra palabra «cínico» viene de aquí. Hace alusión a la acritud y desvergüenza con la que los cínicos, en sus discursos, apelaban a la conciencia de los ciudadanos, que para ellos se dividían en dos clases, la de los sabios y la de los necios[55].

2. Los platónicos

La escuela de Platón fue continuada por sus discípulos después de su muerte. El sucesor de Platón en la dirección fue primero su sobrino Espeusipo, a quien sucedió Jenócrates. La antigua academia enlazaba con la filosofía de Platón en su vejez, combinándola aún más que éste con pensamientos pitagóricos.

Hacia el año 300 a.C., la Academia se convirtió en la sede principal de la filosofía escéptica, muy extendida por entonces; en los últimos siglos antes de Cristo, del eclecticismo, y en la era cristiana, del neoplatonismo. En el año 529 d.C., fue cerrada por el emperador Justiniano, acontecimiento que, para algunos historiadores, señala el fin de esa época que, de un modo algo arbitrario, llamamos la «Antigüedad».

3. Los peripatéticos

La escuela de Aristóteles se llamaba peripatética, por un corredor cubierto (en griego, *peripatos*) que tenía[56]. Los sucesores de Aristóteles en la dirección de la escuela, entre ellos Teofrasto, Eudemo y Aristóxeno, se ocuparon más de la investigación en las diversas ciencias, a

[55] Lamer, *Wörterbuch der Antike*, p. 360.
[56] Ib., p. 40.

saber, Física, Matemática y Música, que de la filosofía propiamente dicha. Las tradiciones aristotélica y platónica empiezan a despegarse una de otra con la fundación de una escuela propia por parte de Aristóteles, hacia el año 355 a.C. Con múltiples transformaciones, la escuela siguió existiendo hasta el año 200 d.C.

CAPÍTULO TERCERO

LAS FILOSOFÍAS GRIEGA Y ROMANA DESPUÉS DE ARISTÓTELES

GENERALIDADES. EL HELENISMO

En el tercer acto de nuestro drama, el trasfondo histórico se ha transformado por completo. El imperio que fundara Alejandro Magno se descompuso inmediatamente después de su muerte. Pero la propagación de la cultura griega a los países del Cercano Oriente, que él había iniciado, continuó. En los tres grandes Estados en que se dividió el imperio alejandrino, Macedonia, Siria y Egipto, así como en las numerosas y pequeñas ciudades-Estado que aun existían, el griego se convirtió en la lengua de la corte y de la capa intelectual dominante, y la cultura griega, en el fundamento de toda cultura general. Mas, a medida que el ser griego influía en las condiciones y concepciones de la vida de los pueblos no griegos de Oriente, él mismo, en el curso de este proceso, quedaba penetrado y transformado por elementos orientales. De este modo, la cultura griega perdió mucho de su carácter nacional griego, para convertirse en una cultura cosmopolita de la humanidad —entendiendo humanidad, naturalmente, en el sentido del mundo entonces abarcado y conocido—. Esta cultura se llama —con una expresión acuñada, ciertamente, en el siglo XIX por el historiador alemán Droyssen— el *helenismo*.

Atenas, despojada de su independencia política, siguió siendo mucho tiempo el centro espiritual, especialmente de la filosofía. De todos los países del mundo helénico venían hombres a estudiar en los lugares donde habían enseñado Sócrates, Platón y Aristóteles. Además de Atenas, florecieron nuevos centros de vida espiritual, sobre todo Alejandría. Los límites de la época del helenismo se sitúan entre la muerte de Alejandro (que casi coincide con la de Aristóteles) y el comienzo de la era cristiana.

Entretanto, el poder en auge de *Roma* había unificado primero Italia en largas guerras, eliminado después al rival cartaginés, y empezaba, por la conquista de los Estados griegos y helénicos que rodeaban

la cuenca oriental del Mediterráneo, a formar el poderoso imperio que, más tarde, se extendería desde las islas Británicas hasta el interior de Africa y de Asia. En el aspecto político, Grecia tan sólo pasaba de un dominio extranjero a otro, de los macedonios a los romanos. En el aspecto cultural, puede decirse sin exageración que ocurrió a la inversa, es decir, la Grecia políticamente sometida, que hasta ahora había dominado culturalmente al Oriente, iniciaba la conquista cultural de Roma. Un romano, el poeta Horacio, expresó este hecho con clásico laconismo: «*Graecia victa Romanum victorem vincit*». Se llamaba a Roma a artistas y arquitectos griegos, los templos y los pórticos de estilo griego comenzaron a adornar una Roma que se estaba haciendo rica, se traducían al latín tragedias y comedias griegas, fecundando la magnífica literatura romana, que ahora empezaba a florecer: en resumen, la cultura griega alcanzó en Roma una posición dominante similar a la del Oriente helénico. Y esto es cierto especialmente para la filosofía griega.

Naturalmente, comparada con la época clásica, la filosofía que nos encontramos en esta época de grandes transformaciones históricas es una filosofía con muchos cambios. Ha dejado de ser nacional griega. El espíritu romano, unido en ella con el griego, dejó marcados sus rasgos. Pues, aunque los sistemas dominantes de esta época hubieran sido creados primero por los griegos, fue en Roma donde encontraron mayor propagación, y entre los romanos, a sus representantes más significativos. Se cambia con ello el énfasis en algunas cosas. El carácter especial de la filosofía y cultura griegas antiguas —si es que es posible considerar fiable un juicio tan general sobre un dominio tan amplio y multiforme— queda reescrito con conceptos como:

—*Cosmos*, como el concepto más general de todo el universo ordenado.

—*Logos*, como la razón que todo lo domina, el fenómeno originario del mundo.

—*Eros*, como la entrega a lo bello, puesto a su vez en estrecha relación con el bien moral.

Los romanos eran un pueblo práctico hasta la médula. Lo más grande que han dejado, aparte de su lengua y su literatura, es el *derecho* romano y el arquetipo de una *organización estatal* desarrollada y formada con una perfección hasta entonces desconocida. En ambos campos, que no pueden en absoluto separarse, el peso principal recae sobre

dos momentos: la *persona moral individual* y su ordenación dentro del *Estado* y la sociedad.

Con ello, en la filosofía, el énfasis tuvo que desplazarse en mucha mayor medida de lo que se había prefigurado en el período medio de la filosofía griega, de la especulación sobre la naturaleza a la *ética*. En correspondencia con esto —mientras que la *ciencia* helenística se apoyaba fuertemente en Aristóteles—, en la filosofía propiamente dicha de la época helenístico-romana se enlazaba sobre todo con Sócrates y Platón; pues era en sus doctrinas donde, hasta entonces, con más intensidad había aparecido la «antigriega» orientación hacia el ser humano y la Ética.

En este tiempo tardío de la cultura antiga no encontramos ningún pensador que pueda equipararse, por capacidad de creación original y por genialidad universal, a los grandes filósofos del siglo de oro. Pero lo que la filosofía pudiera perder en originalidad y hondura —no en variedad, por cierto, pues no era pequeño el número de sistemas que rivalizaban entre sí—, lo ganó en poder e influencia. Más que el arte o la religión, la filosofía se convirtió en el *poder espiritual dominante* de aquella época, es más, en la espina dorsal espiritual del mundo romano[1]. Permaneció como tal hasta que acabó siendo relevada por el cristianismo en ascenso, —el cual, a su vez, en su figura hecha histórica, fue permeado y transformado por ella en una medida que apenas se puede sobreestimar.

Dedicaremos el mayor espacio al más significativo e influyente sistema de esta época, la filosofía estoica. En comparación con él, las demás escuelas sólo podremos rozarlas brevemente, aunque no pasemos ninguna por alto.

I. LOS ESTOICOS

1. Fundadores y representantes principales

Cuando hoy día alabamos la «estoica» calma y serenidad de un político o de un deportista, apenas somos conscientes de que esta expresión remite a un edificio público de Atenas, la *Stoa poikile*. Y es que en este «pórtico abigarrado» fundó *Zenón* de Citio, una ciudad de Chipre —llamado Zenón el estoico, para distinguirle de su perspicaz tocayo, Zenón de Elea—, después de una agitada vida, su propia

[1] Erdmann, *Grundriß*, p. 85.

escuela de filósofos. Zenón vivió entre 340 y 260 a.C. Probablemente, era de procedencia mixta, griega y oriental. *Cleantes* y *Crisipo* son otros dos renombrados representantes del estoicismo es su primera etapa. Resulta difícil decidir qué partes de todo el ideario pertenecen a cada uno de ellos, porque sólo se nos han conservado algunos fragmentos de la literatura estoica más antigua.

Junto a ésta, llamada antigua Stoa, se distingue una escuela intermedia (cuyo representante principal es *Posidonio*) y una nueva, cuyos representates han llegado a ser mucho más conocidos que los estoicos antiguos. Son, a saber: el romano Lucio Anneo *Séneca*, una de los escritores romanos más prolíficos y de más rico ingenio, que se suicidó en el año 65 d.C., por orden del emperador Nerón; el emperador *Marco Aurelio* (121-180), y *Epicteto*, nacido esclavo (aproximadamente 50-130 d.C.). Los *Soliloquios* del emperador, escritos en lengua griega durante largas guardias nocturnas en campaña, y el *Pequeño manual sobre moral* del esclavo representan los fundamentos de la doctrina estoica en una forma fácil de captar y retener. Ambos escritos brindan una buena y sencilla vía para la comprensión del estoicismo.

El emperador Marco Aurelio, que había asumido las teorías de la filosofía estoica cuando tenía doce años, las mantuvo durante toda su vida, y no sólo las realizó en su vida personal, sino también en su actuación como hombre de estado. Las doctrinas estoicas del valor, de la imperturbabilidad y de la fidelidad al deber se unen en él para dar la verdadera grandeza de un señor. Difícilmente volverá la historia a ofrecer el espéctaculo de que una medida tal de poder sea ejercida con una medida tal de autodominio y despego de sí mismo. «¡Asia, Europa: rincones del mundo; todo el océano: una gota del universo! El Athos: un minúsculo terrón en todo el universo; todo el presente, un instante en la eternidad.» Un emperador capaz de clamar algo así tenía una altura y una amplitud de miras que le guardaban de la estrechez de unilateralidades de cualquier tipo, que le capacitaban para resistir a las tentaciones del afán de poder y del delirio de un césar, la arbitrariedad, los dispendios y el adocenamiento, y para soportar una responsabilidad a cuya altura estuvieron sólo unos pocos de sus predecesores y sucesores en el cargo. Despreciando el lujo y las comodidades, envuelto en una sencilla capa de soldado, pasó su vida —casi toda ella en los campamentos de sus legiones— cumpliendo con su deber y atendiendo a los cuidados del imperio.

Zeller, *Grundriß*, pp. 250-251.

2. Carácter y partes del sistema estoico

La filosofía estoica, al menos en su parte más importante, la ética, está estrechamente conectada con la escuela socrática de los cínicos. Claro que suaviza las numerosas exageraciones del cinismo antiguo —lo cual era una condición previa para una aceptación amplia de sus doctrinas— y le concede, además, al saber un lugar mucho más importante. Ambas cosas, el enlace con los cínicos y el ir más allá de ellos, encuentran expresión ya en la vida de Zenón mismo, quien empezó estrechamente unido en Atenas al cínico Crates (sobre el cual circulan anécdotas semejantes a las de Diógenes en el barril), pero comprendió, tras algún tiempo, que esta doctrina sola no podía proporcionar ningún programa de vida válido; tras ello, comenzó a estudiar otros filósofos y acabó fundando su propia escuela, en la cual se combinaban las teorías cínicas con las de otros filósofos, por ejemplo, Heráclito. Por lo demás, Zenón se quitó la vida, cosa que también se cuenta de otros estoicos.

Los estoicos dividen su sistema, con una clasificación que resultó determinante durante mucho tiempo, en lógica, física y ética. La ética ocupa el lugar más alto, la lógica y la física constituyen niveles previos a ella.

En lógica, los estoicos desarrollaron los cimientos plantados por Aristóteles. Distinguían como sus dos partes la retórica, como la técnica de hablar uno solo (monológicamente), y la dialéctica, como la técnica de hablar y pensar con otros en comunidad (dialógicamente). En referencia a la cuestión de si la realidad es propia de lo individual o de lo universal, están completamente del lado de Aristóteles. De un modo más consecuente que este, del hecho de que la realidad sea únicamente de los objetos individuales concluyen que el conocimiento tiene que partir de la percepción de lo individual, de la experiencia. Son, por ello, *empíricos*. Al nacer, el espíritu es una tabla sin escribir (*tabula rasa*), en la que sólo la experiencia introduce contenidos de las representaciones. Reducen a cuatro las diez categorías de Aristóteles.

Caracterizaremos la física estoica igualmente con alguna palabra clave. Es, en primer lugar, *materialista*. Sólo existe lo corporal, de una constitución en parte tosca, y en parte fina. En segundo lugar, es *monista*. No conoce dos o más principios últimos, sino sólo uno. Y enseña, en tercer lugar, recurriendo a la doctrina heracliteana de un fuego originario, una estricta *sujeción a leyes* inmanente al universo. A la fuerza determinante que actúa desde dentro (es decir, que no está enfrentada a la materia), la denominan Logos, Nous, alma, necesidad, providencia, o también *Dios* (Zeus). En cuanto que lo divino coincide

para ellos con el todo vivo del mundo, su doctrina puede denominarse, en cuarto y último lugar, *panteísta*.

El gran papel que tenía para los estoicos esta idea de una razón divina que lo gobierna todo, puede verse en el célebre himno del estoico Cleantes a Zeus, que empieza del modo siguiente[1]:

> ¡Oh!, tú, inmortal y supremo, Zeus de los muchos nombres, que eternamente gobiernas según leyes la naturaleza, guía poderoso, yo te saludo: pues que todos los mortales pueden llamarte padre, pues de tu estirpe somos, eco de tu voz todo ser animado sobre la tierra. Alabaré eternamente y honraré el señorío de tu poder, a quien obedece por toda la tierra, según tu voluntad, todo lo que gira, hacia donde lo diriges. Pues en tu invicta mano tienes a tu mensajero, el rayo eterno, incandescente, siempre vivo: sacude el mundo entero con su golpe. Y así diriges el espíritu de la naturaleza plantado en lo grande y lo pequeño, mezclado en todos los seres y cuerpos. Rey supremo de todo sin quien nada sucede en la tierra, ni en el mar, ni en el éter o los cielos. Despojado de ti, comienza la iniquidad. Pero sabes devolver al orden lo salvaje, formas lo deforme y acompañas con amistad lo inamistoso.
>
> Y así armonizas tú el todo en uno, lo malo en lo bueno, que en la ancha naturaleza haya una ley y razon, gobemando etemamente, Uno, de quien, de entre los mortales, sólo el inicuo quiere huir [...].

3. La Ética estoica

Únicamente al hombre, como ser racional, le está dado conocer el gobierno de la ley divina y orientarse por ella en su actuación consciente. De ahí que *la vida de acuerdo con la naturaleza* sea la palabra clave de la ética estoica. Puesto que el hombre es un ser racional por su naturaleza, la vida de acuerdo con la naturaleza es, para el hombre, *una vida de acuerdo con la razón*. En esto consiste la única virtud, y en esto consiste la única felicidad. Todo ello significa lo mismo.

Semejante virtud es el *único* bien. Frente a ella, hay un solo mal: la perversidad que consiste en la vida no conforme a la razón, y por ello no conforme a la virtud. Todo lo demás: la vida, la salud, las posesiones, el honor, que los otros en tanto estiman, igual que la edad, la enfermedad, la muerte, la pobreza, la servidumbre, el deshonor, de los que los demás abominan, no es para los estoicos ni bueno ni malo, sino *indiferente*.

Se trata, pues, sólo de reconocer qué es lo bueno, qué es lo malo y qué es lo indiferente. Tanto en el conocimiento de los valores correctos

---

[1] Según Durant, *Griechenland*, pp. 754 y 755. [Tanto el original griego de este himno como la versión alemana están en verso, al que renunciamos aquí por no conocer versión española alguna (*N. del T.*)].

como en nuestro afán de orientarnos en la acción por los valores conocidos, somos estorbados por los *afectos* (instintos y pasiones). Ellos turban la razón, hacen que lo indiferente o lo malo nos aparezca como valioso y nos impulsan a aspirar a ellos. La tarea del ser humano es, por ello, la lucha continuada contra los afectos. El fin de la virtud sólo se alcanza cuando estos han sido completamente superados y el alma está libre de pasiones. A este estado los estoicos le llaman ausencia de pasión (en griego, *apatheia*; de ahí nuestras palabras «apatía», «apático»).

El que haya alcanzado este estado es *sabio*. Sólo él es libre, pues sabe ver lo necesario, y lo hace, y sólo él puede ser llamado rico, justo, virtuoso y feliz; es independiente de todo lo externo y soberano como un rey. Todos los demás hombres, esto es, la gran mayoría, son *necios*.

Hasta aquí, todo se corresponde con la ética cínica. Pero los estoicos —y aquí es donde se revela la influencia romana— se afanan, además, por hacer coincidir su ideal del sabio con el cosmos dentro del cual el hombre está ordenado, y frente al cual tiene unas obligaciones.

Este afán se realiza, sobre todo, en dos direcciones: por un lado, en desarrollar la teoría primitiva, para la cual todo lo externo eran simplemente cosas indiferentes (*adiaphora*), de modo que a algunas cosas sí que se les atribuya un cierto valor, a otras un valor negativo, y a las demás una total futilidad. De esta manera, el matrimonio, la familia y el Estado adquieren una justificación, aunque restringida.

Pero la segunda dirección es más importante: en el fondo, la teoría cínica era *egoísta*. El sabio cínico vive sólo para la independencia y la libertad interior de su propia persona, y nada se le hace todo lo demás. Los estoicos, por el contrario, no sólo reconocen y alaban la amistad entre los sabios, sino que plantean además dos postulados sociales fundamentales: la *justicia* y *el amor a los seres humanos*; ambas cosas en una medida no conocida hasta entonces por la Antigüedad. Pues extienden estos postulados a todos los seres humanos, es decir, incluyen también a los *esclavos* y a los *bárbaros*. Se trataba de dos postulados verdaderamente revolucionarios. Pues, hasta entonces, se había entendido por ser humano, como algo obviamente incuestionable, sólo al ciudadano libre griego o romano. Naturalmente, estos postulados son un resultado de las transformaciones políticas y sociales en un tiempo en que el imperio romano comprendía infinidad de pueblos, considerados antes como bárbaros, que aspiraban a un derecho civil. Y, a la inversa, estos postulados contribuyeron también decisivamente, a su vez, a determinar el desarrollo que apuntaba en esta dirección, por ejemplo, el derecho de gentes romano. Así, los estoicos fueron los primeros en representar en la Antigüedad una *idea universal de la humanidad* y un *cosmopolitismo* igualmente universal.

La altura moral a que se eleva el estoicismo suena asimismo en el himno de Cleantes que hemos citado anteriormente, que continúa así:

> ¡Ay del necio!, siempre ávido de poseer lo bueno, y desconoce la ley todopoderosa del señor de la naturaleza. No quiere prestar oído a lo que le aseguraría una vida feliz y entendimiento, si obedeciese. Mas todos se precipitan de buen grado, allá y acá, por conquistar la fama, en una áspera lucha, presos de la ambición: uno se afana por ser célebre, o por los dulces efectos de la lujuria, todos se esfuerzan con celo por sus nulos deseos. Pero Tú, Zeus, que envuelves las nubes y el rayo envías, tú, que todo lo das, libera a los hombres de todos los errores, quita las nubes de sus almas, ¡oh, Padre! para que comprendan la regla por la que todo lo gobiernas; para que, con el mismo honor que nos has dado, te honremos y cantemos tus hechos, como deben hacerlo los mortales: pues los hombres y los dioses no pueden hacer mayor alabanza que honrar justamente con obras y palabras la ley que gobierna todo el Cosmos.

4. El significado histórico de la filosofía estoica

La doctrina estoica sobre la dignidad orgullosa e inquebrantable de la personalidad, y sobre el cumplimiento sin condiciones de las obligaciones morales, se halla tan estrechamente entretejida con la actitud espiritual de la capa dominante de Roma, que apenas puede decirse dónde está lo condicionante y dónde lo condicionado. A través del Imperio romano, y más allá de este, los pensamientos estoicos han seguido influyendo en la filosofía europea. Se encuentran huellas de su influencia en Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Locke, Kant, Schiller, Goethe y otros[4]. Pero la importancia del estoicismo para la historia universal estriba, más aun que en sus repercusiones, en su relación con el *cristianismo*. Predicaba una moral severa y ascética; el menosprecio de los bienes externos; veía el acontecer universal encarnado en un Ser Supremo —¡al que se dirigía como «Padre»!—; postulaba un amor universal entre los seres humanos que sobrepasase todas fronteras de pueblos y estamentos. Preparó con todo ello el terreno para el cristianismo. Ello no quiere decir, desde luego, que los estoicos se pusieran enseguida del lado del cristianismo cuando este empezó a conquistar el imperio romano. Ocurrió lo contrario. El estoico Marco Aurelio, por ejemplo, procedió con especial severidad contra los cristianos. En esta lucha, los estoicos estaban por completo del lado de la religión tradicional. A pesar de algunas críticas, no querían verla destruida. La conexión con el cristianismo en la historia espiritual no se altera por ello.

[4] Erdmann, *Grundriß*, p. 89.

II. LOS EPICÚREOS

En la Antigüedad, como hoy, se acostumbraba a entender por «epicúreo» a un hombre que aspira a una vida confortable y placentera. De hecho, la filosofía de *Epicuro* es susceptible de tal uso y abuso, es decir, como justificación de una vida dedicada al despreocupado placer de los sentidos. Ya el mismo Epicuro, con su célebre lema «¡Vive oculto!», había expresado claramente que estimaba en muy poco el Estado y la política, y que prefería la vida en un círculo privado. También la alegre vida social que se desarrollaba en el «Jardín de Epicuro», en Atenas, donde este vivía y enseñaba (vivió del 341 al 270, procedía de Samos), había confirmado entre sus conciudadanos más recelosos la opinión de que Epicuro enseñaba una persecución ilimitada de los placeres de los sentidos.

Ya veremos que esta concepción no acaba de hacerle justicia a la ética epicúrea. Antes lanzaremos una mirada a la Lógica y la Física, a las cuales Epicuro, igual que los estoicos, hace anteceder como etapas previas a la Ética. La Lógica es una etapa previa en cuanto que enseña a evitar los errores. La Física es también sólo una etapa previa al recto actuar. Tiene como cometido mostrar que el mundo puede ser explicado completamente a partir de los nexos naturales de las cosas, que los dioses, ni lo han creado ni intervienen en su curso, y liberar así a los seres humanos del temor. Epicuro no niega directamente a los dioses, pero estos viven, según él, «entre los mundos», y no se preocupan por los afanes humanos. E igualmente, tampoco el ser humano debe preocuparse por los dioses y los demonios. La misión del conocimiento físico del mundo —en el cual Epicuro se adhiere estrechamente a la teoría atómica de Demócrito— es quitarle al ser humano el miedo a los poderes ultraterrenos, miedo que, de otro modo, le ensombrece el alma, y hacerle así libre y capaz del pleno disfrute de la vida terrena, que es lo que Epicuro, de hecho, recomienda.

Pero Epicuro no enseña, en modo alguno, la persecución desenfrenada de los placeres de los sentidos. Es cierto que designa como único fin de la vida humana la felicidad, y define a ésta, muy sencillamente, como la obtención de placer y la evitación del dolor. Pero sabe que, con frecuencia, a los excesos de cualquier tipo no les siguen sino reveses tanto más dolorosos. Por ello, la *razón* debe dirigir y refrenar el afán de felicidad. Mas la razón enseña que la auténtica felicidad se encuentra mucho más en el sereno recogimiento y en la calma ecuánime del espíritu (*ataraxia*). Resulta así que Epicuro no queda en absoluto tan lejos de la concepción de la vida de los estoicos, que con tanta frecuencia se contrapone a la suya. De hecho, el modo en que el llevaba su vida era

de una mesura modélica. Soportó la larga enfermedad de su últimos años con una serenidad y un autodominio verdaderamente «estoicos».

Epicuro pone la inteligencia práctica de la vida por encima del saber. Distingue entre las alegrías —y sufrimientos— del cuerpo y los del alma. Los del cuerpo se hallan ligados al instante. El alma puede mirar hacia el pasado, y anticipar lo futuro; de este modo, frente a dolores momentáneos, puede recordar alegrías pasadas y anhelar las futuras. Encuentra la paz quien haya perdido el temor a los dioses y el miedo a la muerte, la cual, dado que está más allá de lo experimentable, resulta algo irrelevante para la vida.

Los numerosos escritos de Epicuro se han perdido casi en su totalidad. Algunos fragmentos de su gran escrito sobre la naturaleza se salvaron de las cenizas de Herculano, después de la erupción del Vesubio en el 79 d.C. Nuestro conocimiento del epicureísmo procede, sobre todo, del poema didáctico del poeta romano Tito Lucrecio Caro (aproximadamente 98-55 a.C.). La obra de *Lucrecio* presenta una pintura del universo y sus conexiones hecha completamente según el espíritu de la filosofía epicúrea.

También otro importante poeta romano, Quinto Horacio Flaco (*Horacio*, 65-8 a.C.) se inclina hacia una visión epicúrea de la vida en sus cantos, que alaban el amor y el vino, la amistad, la sociabilidad y un modo de vida sereno.

III. LOS ESCÉPTICOS

Escépticos, es decir, aquellos que consideran imposible por principio que haya un conocimiento verdadero, los ha habido en todos los tiempos —desde los sofistas, pasando por Montaigne y David Hume, hasta Albert Camus y los constructivistas en nuestro siglo— y los habrá siempre. Si el escepticismo se propagó especialmente en los últimos siglos antes de Cristo, llegando incluso a ser una escuela filosófica autónoma, ello debe entenderse a partir de la situación de la época. Aparte de un «cansancio cultural» generalizado, que sólo puede valorarse intuitivamente, dominante en este período tardío del mundo antiguo, en la filosofía misma se daba una situación semejante a aquella de la cual había surgido la sofística. La gran cantidad de sistemas filosóficos, que tendían a divergir en todas las direcciones, y el modo acrítico con que solían fundamentarse, provocaban la duda respecto a todos.

Se distinguen tres períodos en la filosofía escéptica. El fundador de la dirección antigua fue *Pirrón* de Elis (del 360 al 270 antes de Cristo, aproximadamente). En el período intermedio, llamado también escepticismo académico, porque en esta época era la academia platónica

nica su sede principal, sobresalen *Arquesilao* (siglo III a.C.) y *Carneades* (siglo II a.C.). El fundador del escepticismo nuevo fue *Enesidemo*, que vivió por la época del nacimiento de Cristo. Las obras que se han conservado más completamente son las de Sexto Empírico, que vivió considerablemente más tarde, hacia el 200 d.C.

Es característico del escepticismo antiguo la teoría de los *tropos*. Se da el nombre de tropo a todos los puntos de vista que demuestran la incognoscibilidad de la verdad. Enesidemo, por ejemplo, presenta diez[5]:

1. La diversidad de los seres vivos en general.
2. La diversidad de los seres humanos.
3. Las diferentes estructuras de los órganos de los sentidos.
4. La diversidad de las circunstancias subjetivas (estados de ánimo, etc.).
5. La diversidad de posiciones, distancias y entorno local de un objeto.
6. La mezcla de géneros diferentes.
7. La diversidad de los efectos de un objeto según su cantidad y composición.
8. La relatividad de todos los fenómenos y percepciones.
9. La frecuencia o infrecuencia de las impresiones.
10. Las diversidades de educación, costumbres, usos, y de las concepciones religiosas y filosóficas.

Resulta característico, además, que la mayoría de los escépticos antiguos no impulsaran sus investigaciones lógicas y epistemológicas —como tales extremadamente valiosas— como un fin en sí mismo, sino que considerasen su conocimiento de la incognoscibilidad de todo lo existente y la «abstención del juicio» resultante de ello como un presupuesto para alcanzar el ideal *práctico* de una serena e imperturbable tranquilidad del alma, con lo cual, en el aspecto ético, puede ser colocados perfectamente al lado de los estoicos y los epicúreos.

IV. LOS ECLÉCTICOS

1. El eclecticismo romano

En un tiempo en que los componentes culturales romanos, griegos y orientales se compenetraban y fundían de un modo sin precedentes,

[5] Deussen, *Geschichte*, II, 1.ª parte (1911), pp. 453 ss.

en que el Imperio romano incluía a otros numerosos pueblos aparte de los ya nombrados, resultaba natural que también en el campo de la filosofía tuviera lugar una aproximación y mezcla de las escuelas. Junto a esta situación general, otras dos circunstancias estimularon el desarrollo de la filosofía hacia el eclecticismo, hacia la fusión de los sistemas. Por un lado, el hecho de que todos los sistemas —el estoicismo, el epicureísmo, junto a ellos los antiguos, pero que aun perduraban, de Platón y Aristóteles, y por último el escepticismo, que combatía a todos en igual medida— no habían sido creados por los romanos mismos, sino por Grecia, esto es, habían sido importados desde fuera. Por ello, el romano culto se acercaba a ellos de antemano con la tendencia a examinarlos sin prejuicios y escoger el que le pareciera correcto (de ahí el nombre ecléctico, literalmente, «el que escoge»). La segunda circunstancia era la disposición de los romanos, que ya hemos mencionado, a no concebir nunca el trabajo del pensamiento filosófico como un fin en sí mismo, sino como medio para la orientación práctica en el mundo y para el recto actuar, con lo que llegaron a escoger lo que fuera conveniente para ello y combinarlo en una nueva unidad[6].

El representante más destacado de este eclecticismo romano es Marco Tulio *Cicerón*, 106-43 a.C., formado en Grecia, relevante orador, escritor y hombre de estado. Nombraremos de entre sus escritos las *Investigaciones académicas*, *Sobre el bien y el mal supremos*, *Del deber*, y *De la naturaleza de los dioses*. En ellas, Cicerón presenta, para un público amplio y culto, en una lengua deslumbrante, que lleva el estilo latino a su máximo esplendor, sus opiniones filosóficas, en las cuales, sobre la base de un escepticismo de hombre de mundo, confluyen pensamientos de las escuelas más diversas. Dado que la tarea de la filosofía no sólo consiste en crear sistemas originales, sino, en la misma medida, en transmitirlos a la conciencia general y en su realización práctica, no debe menospreciarse el trabajo de un hombre semejante.

2. El eclecticismo alejandrino

Unas condiciones previas similares para el acercamiento y la fusión de diversas corrientes espirituales existían también en Alejandría, centro espiritual por aquel entonces del Mediterráneo oriental. Disponía esta ciudad de las mejores bibliotecas de la Antigüedad, y era

[6] Erdmann, *Grundriß*, pp. 88-89.

el lugar donde se cultivaban las ciencias de la naturaleza, por ejemplo, la medicina. Mientras que en Roma se mezclaban lo griego y lo romano, aquí entraban en estrecha relación con lo griego las tradiciones religiosas orientales, sobre todo la judía. El Antiguo Testamento se tradujo al griego (la llamada Septuaginta). Los miembros cultos de la poderosa comunidad judía de Alejandría unían la fidelidad a la religión heredada con la apertura hacia la cultura griega.

El representante principal de este eclecticismo oriental es el judío alejandrino *Filón* (aproximadamente del 25 a.C. al 50 d.C.). En cuanto a la elegancia de la exposición, las obras de Filón y otros representantes de la filosofía judeo-helénica no son comparables a las de los romanos. Por su contenido, sin embargo, gracias a que recogen representaciones religiosas, poseen una gran profundidad.

Para Filón, como para los demás judíos helenizados, se produce la dificultad interna de que, por un lado, quieren perseverar en la convicción de que en sus escritos sagrados se ha revelado exclusivamente la verdad, pero, por otro lado, no pueden hacerse sordos al conocimiento de que los filósofos griegos, sobre todo Platón, Aristóteles y los estoicos, habían encontrado alguna verdad filosófica. Con relación a los griegos, se ayudaron de la suposición de que los libros de Moisés ya les eran conocidos desde edad antigua, ¡y que los pensadores griegos habrían sacado de ellos su sabiduría! En cuanto a sus propios escritos sagrados, a fin de poder acordar su contenido con los de la filosofía griega, pasan cada vez más de una interpretación literal a una simbólica y figurada (alegórica). Sin embargo, aparte de la filosofía griega y de la palabra de la Escritura alegóricamente interpretada, Filón ve una tercera fuente de conocimiento, la más importante, en la *iluminación* interior que viene inmediatamente de Dios.

La representación que Filón tiene de Dios está muy alejada de la del Antiguo Testamento. En Filón, Dios está despojado de todas las determinaciones humanas, es, simplemente, el indeterminable e incognoscible, que, en una lejanía inalcanzable, reina sobre todo[7]. Sería contrario a la dignidad de este Dios que hubiera tocado de modo inmediato la materia al crear este mundo. Para ejecutar su voluntad en lo que se refiere a la materia, Dios se sirve de fuerzas corporales, «cuyo verdadero nombre es el de *Ideas*»[8]. Vemos aquí el enlace con Platón. Pero el dechado y modelo de todas las ideas —y aquí vemos una posible conexión con los estoicos, si bien el concepto está concebido de otra manera—

[7] Deussen, *Gesch*, II, 1, p. 471.
[8] Ib., p. 475.

es el *Logos*, la razón gobernante del mundo. El Logos no es idéntico a Dios, sino que ocupa el segundo lugar, después de él. Filón le llama «el hijo de Dios»[9]. Es el intermediario de Dios ante los hombres y el mentor de los hombres antes Dios. Se puede ver claramente como están aquí preformados algunos pensamientos cristianos.

V. LOS NEOPLATÓNICOS

Al final de la Antigüedad, simultáneamente ya al incipiente auge del cristianismo, y en lucha contra éste, el pensamiento filosófico se alzará todavía una vez más para dar un sistema abarcante, en el cual lo anterior, no sólo se combina de un modo ecléctico más o menos suelto, sino que se sintetiza sistemáticamente, siguiendo unos principios unitarios fundamentales. La efectividad de este sistema, el neoplatonismo, se extiende desde el siglo II al VI d.C. Pasa por ser su fundador Ammonius *Sakkas* de Alejandría (175-242), sobre cuya doctrina, sin embargo, no se sabe prácticamente nada. El sistema propiamente dicho lo creó su mayor discípulo, Plotino.

1. Plotino

Nacido en Egipto en el año 205, Plotino, después de múltiples estudios y viajes, llegó a Roma, donde fundó una escuela que dirigió hasta su muerte, en el año 270. El emperador Galieno y su esposa le otorgaban sus favores. Gozaba entre la población de una veneración casi supersticiosa. Acerca de su carácter, todos los testigos relatan unánimente que fue un hombre humilde, tierno, puro, y completamente entregado a la búsqueda de lo divino. El plan de Plotino de fundar en Italia una ciudad de los filósofos, que debía llamarse Platonópolis y llevar a la realidad el estado ideal platónico, no llegó a ejecutarse[10].

El total de cincuenta y cuatro escritos de Plotino fue recopilado por su importante discípulo *Porfirio* y editado en seis grupos de nueve, llamado cada uno de ellos *Enéadas*. La primera *Enéada* contiene tratados éticos; la segunda y la tercera tratan acerca del mundo; la cuarta, del alma; la quinta, del espíritu y de las ideas; la sexta, del principio supremo y del bien. Esta clasificación es sólo aproximada.

---

9. Ib., p. 476.
10. Ib., p. 485.

Plotino y los demás neoplatónicos, como ya apunta el nombre del sistema, no se consideraban los creadores de un sistema nuevo, sino sólo los fieles discípulos e intérpretes de Platón, cuya obra genuina querían llevar al lugar que, en su opinión, le correspondía. De hecho, sin embargo, crearon un sistema propio, muy estrechamente ligado al de Platón, pero fundamentalmente distinto de él en que todo lo singular se va derivando en una serie escalonada de un único fondo último originario, al que también retorna.

Aunque los historiadores distinguen tres períodos en la evolución de Plotino, el núcleo de su doctrina puede describirse como sigue:

> ¿Cómo podremos explicar que las almas hayan olvidado a Dios, su padre, y que siendo como son partes de él y que a él pertenecen por entero, se ignoren a sí mismas y le ignoren a él? Digamos que el principio del mal es para ellas la audacia, la generación, la diferenciación primera y el deseo de ser ellas mismas. Pues, queriendo gozar de su independencia, se sirven del movimiento que ellas poseen para dirigirse al lugar contrario a la divinidad. Llegadas a este punto, desconocen ya por completo de dónde provienen y al igual que unos hijos arrancados a sus padres y educados por largo tiempo lejos de ellos, se ignoran verdaderamente a sí mismas e ignoran a quienes les dieron el ser. Como no ven [a Dios], ni siquiera se ven a sí mismas, estas almas se menosprecian por desconocimiento de su linaje. Estiman, por el contrario, todo lo demás, y nada les llena en mayor grado que la admiración de sí mismas. Se dejan llevar de la admiración y de la pasión hacia todas las otras cosas, suspendidas como están de ellas, y naturalmente, en cuanto les es posible, rompen con todo aquello de lo que se alejaron en virtud de su menosprecio [...]. De ahí que debamos de usar un doble razonamiento si hemos de dirigirnos a los que se encuentran en esta disposición con el deseo de que retornen a su lugar contrario y de que asciendan hacia los seres primitivos para alcanzar así el ser más alto, que es lo Uno y lo Primero»[1].

Estas frases introductorias de la quinta *Enéada* permiten reconocer claramente el pensamiento fundamental que ya hemos indicado más arriba, afín, por cierto, al de Filón de Alejandría, e influido por él. Lo Uno, lo Primero, lo Eterno, lo Supremo, el Bien, el Bien supremo, o cualquiera de los nombres que Plotino le da al ser divino, está para él, de un modo aun más rígido que en Filón, más allá de todos los contrarios y de toda posibilidad de comprensión. No es sólo, como en aquel, que fuera contrario a su dignidad entrar en contacto directo con la materia: es absolutamente inimaginable que pueda alguna vez desear o hacer algo, pues es perfecto en sí mismo, y en reposo. Es decir, el mundo no puede haber sido creado por un acto de voluntad de Dios.

---

[1] *Enéada* V, 1,1. [Trad. del griego al español de J. A. Mínguez, Aguilar, Madrid, 1982. *(N. del T.)*].

¿Cómo, entonces? El ser supremo «rebosa, emana, y su misma sobreabundancia le hace producir algo diferente de él»[12]. Del mismo modo que el sol irradia calor sin perder por ello nada de su substancia, del ser supremo emana, como un destello o una sombra de sí mismo, por así decirlo, todo lo existente.

Esta irradiación o emanación tiene lugar por niveles. Hay una ordenación por rangos de las diferentes esferas del ser, según su cercanía a Dios. La primera emanación —pero no en una secuencia temporal, sino según su rango: todo sucede en un proceso intemporal— es el *espíritu*. El espíritu divino, por tanto —igual que en Filón—, no es Dios mismo. Este está aun más allá de él. El espíritu es el modelo de todo lo que en el sentido platónico se entendían como ideas. La siguiente emanación es la del *alma del mundo*, el mundo de lo psíquico. Entre ésta y el mundo de la *materia*, que se pone como lo más imperfecto, la forma de manifestación de lo divino más alejada de Dios, incluso como lo tenebroso y malvado por antonomasia, se van situando otros miembros intermedios de las almas individuales.

Plotino describe la relación de las almas individuales con el alma del mundo de un modo que recuerda mucho a la doctrina hindú del brahmán y el atmán. Pues dice que el alma *íntegra* del mundo está presente en cada alma individual. Por así decirlo, cada uno lleva consigo el todo.

> Toda alma deberá proponerse en primer lugar, ¿cómo es realmente ella misma, que creó todos los animales y les dio un soplo de vida, esos animales, [decimos], que alimentan la tierra y el mar, o cuantos se encuentran en el aire, en el cielo o en los astros divinos? Porque es claro que a ella se debe el sol y la inmensidad del cielo, y es ella también la que puso orden en estos seres, dotándolos de un movimiento de rotación. Pero el alma, sin embargo, dispone de una naturaleza diferente de la de los seres que ordena, y mueve y hace vivir»[13].

Las teorías de Plotino sobre el hombre, así como su ética, resultan, por consiguiente, de esta concepción de todo lo existente como una emanación por grados del ser divino y del origen divino del alma humana. El fin supremo del hombre y su felicidad consisten en que su alma se vuelva a unir con lo divino, de donde ha salido. Plotino reconoce las cuatro virtudes platónicas, pero sólo como la etapa más inferior en el camino hacia esta meta. El verdadero camino hacia ella es espiritual, no conduce hacia fuera, sino hacia el interior del ser humano. El pensar filosófico, en su forma técnica propia, la dialéctica,

---

[12] *Enéada* V, 2,1. [Trad. española citada *(N. del T.)*].
[13] *Enéada* V, 1,2. [Trad. española citada *(N. del T.)*].

es un nivel superior, pero no el más alto. El cual consiste en un hundimiento completo dentro de sí mismo, es decir, en lo divino que está dentro de nosotros. Saliendo de todo pensar y de toda conciencia, lleva a un estado de extático e inconsciente Ser-Uno con Dios.

Encontramos aquí en Plotino la doctrina *mística* de la entrega en autoolvido que hace posible una unión inmediata con lo divino. Semejante mística era extraña a toda la filosofía griega anterior. Por el contrario, está estrechísimamente emparentada con la disposición fundamental de la filosofía hindú, que Plotino no puede haber conocido muy en detalle. Según cuenta su discípulo, se unió a una campaña contra los persas con el fin expreso de trabar conocimiento con las filosofías persa e hindú. La campaña fracasó, y Plotino tuvo que volver. Su intención muestra, sin embargo, que, al menos, tuvo que haber oído hablar de ese mundo espiritual, y le debió de atribuir tanto valor como para querer afrontar un viaje tan peligroso a fin de conocerlo.

Una mística semejante la encontramos siempre allí donde se toma en serio el pensamiento de la unidad esencial del alma humana y la divina: antes de Plotino, entre los hindúes, después, en los grandes místicos de la Edad Media cristiana.

2. La terminación del neoplatonismo y el final de la filosofía antigua

Además de en Roma, el neoplatonismo pervivió con los discípulos inmediatos de Plotino en una escuela siria, cuya cabeza fue *Jámbico* (muerto en el 330 d.C.), y en una de Atenas, entre cuyos representantes sobresale *Proclo* (410-485)

La escuela ateniense del neoplatonismo, encarnizadamente combatida por un cristianismo que paulatinamente se hacía con el dominio, a pesar de todas las afinidades internas, o precisamente por ellas —pues ambas intentaban corresponder, de modo diferente, a las profundas necesidades religiosas de la época—, constituye, a la vez, el remate de la antigua filosofía pagana en la mitad oriental del imperio romano, por entonces ya independiente. En el año 529, el emperador Justiniano cerró la Academia, que existía en Atenas desde Platón, confiscó su patrimonio y prohibió toda lección de filosofía griega. Sus siete últimos maestros marcharon al exilio.

En el Imperio romano occidental, su último gran heraldo fue *Boecio*, nacido en el 480, y ejecutado por motivos políticos en el año 525, por orden del rey godo cristiano Teodorico. Exteriormente cris-

tiano, en su interior afecto a la antigua filosofía pagana —estoicismo y neoplatonismo—, la hizo lucir una última vez con su antiguo esplendor en su escrito, redactado en la cárcel, *De la consolación por la filosofía*. Se le ha llamado «el último romano y el primer escolástico».

TERCERA PARTE

LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA

GENERALIDADES. EL ASCENSO DEL CRISTIANISMO. CLASIFICACIÓN DE LOS PERÍODOS

Al pasar de la filosofía de la Antigüedad griega y romana a la filosofía cristiana de la Edad Media europea, se salva la continuidad histórica desde un punto de vista puramente temporal, ya que la propagación del cristianismo y los comienzos de una filosofía cristiana en los Padres de la Iglesia coinciden cronológicamente con la terminación de la Antigüedad, o bien se unen de modo directo con ella. Sin embargo, desde el punto de vista de la historia del espíritu, este paso significa un salto. Pues el Cristianismo, por mucho que se quiera apreciar el carácter peculiarísimo y único de su fundador, creció, y debe ser comprendido históricamente, sobre la base de las multiformes tradiciones religiosas del Oriente, que se remontan hasta muy atrás en el pasado, y no solo de las del judaísmo antiguo. En el Antiguo Testamento se encuentran también pensamientos que la investigación de los últimos siglos ha reconocido como de origen asirio, babilonio, y sobre todo persa, posiblemente también egipcio.

De ahí que una profunda comprensión histórica de la religión cristiana exija la investigación y presentación de todas estas conexiones. Mas esto es, en lo esencial, tarea de una historia de la religión, no de una historia de la filosofía. Ésta puede y tiene que contentarse con iniciar su exposición en el tiempo en que el cristianismo —con la forma que, después de Jesús mismo, le había dado el apóstol San Pablo— se propaga por todo el mundo mediterráneo y se enfrenta necesariamente a la filosofía antigua.

Esta propagación se inició con la actividad misionera de los apóstoles en el primer siglo después de Cristo, sobre todo, los tres viajes de misión de San Pablo y su estancia final y martirio en Roma. Ya hacia la mitad del siglo II había comunidades cristianas en todas las partes del Imperio romano. Durante mucho tiempo, el pueblo de Roma y sus gobernantes sólo vieron en los cristianos gente que despreciaba de la religión estatal romana y enemiga del orden público. Como el cristianismo era una de las religiones cuya práctica estaba oficialmente prohibida, sus adeptos se veían obligados a celebrar clandestinamente sus reuniones y actos religiosos. Esta actitud de secreto tuvo como fatal efecto contraproducente el que se produjeran algunas calumnias de los

cristianos y un nuevo odio contra ellos. A los estallidos sueltos de la ira popular contra los cristianos les sucedieron pronto persecuciones estatales organizadas, que muchas veces eran continuadas sin piedad durante años. De entre los emperadores romanos, eran a menudo los más cultos y de mayor altura moral los que, por tomarse en serio su tarea de preservar el viejo orden imperial y social frente a la amenaza del cristianismo, más duramente procedían contra los cristianos. Las persecuciones más duras tuvieron lugar bajo los emperadores Nerón, Domiciano, Trajano, Adriano, Antonino Pío, Marco Aurelio, Septimio Severo, Decio, Valeriano y Diocleciano, es decir, desde el siglo I hasta el IV. Son infinidad los que tuvieron que abjurar de su fe o padecer horribles martirios. Es notorio que las persecuciones no acabaron con el cristianismo, sino que, al final, terminaron por hacerlo más fuerte. Pues mucho más numerosos que los que morían o eran obligados a abjurar por los horribles castigos, eran aquellos a los que la grandeza moral y la perseverancia de los mártires ganaba para la nueva fe. Su fuerza atraía precisamente a los espíritus más profundos y a los caracteres más audaces. El mártir, el soldado de Cristo que sufría la muerte por sus convicciones, era el modelo y el cristiano perfecto.

Bajo el emperador Constantino el Grande (323-337), el cristianismo fue reconocido por el Estado, y a partir de entonces, con la interrupción de Juliano el Apóstata, favorecido frente al paganismo. La definitiva victoria externa del cristianismo la marca la prohibición general de sacrificios paganos, promulgada en el año 392. Para esta fecha, el cristianismo ya se había impuesto en las ciudades de todo el Imperio romano. En el campo, el paganismo duró más tiempo. De ahí viene la denominación de los no cristianos como paganos, los que viven en el *pagus* (en latín, aldea).

Quedaría insuficientemente caracterizado el *fundamento* histórico sobre el cual creció la cultura y el mundo espiritual de la Edad Media cristiana si sólo se tomaran en consideración estos tres elementos: imperio y derecho romano, cultura griega, y cristianismo en ascenso. Como cuarto elemento, se añadió la indómita fuerza de las tribus celtas, germánicas y eslavas, que hacían ahora aparición en la historia. Desde hacía ya tiempo, la encrespada marea de pueblos bárbaros que habitaban los márgenes del Imperio romano había estado ejerciendo una creciente presión sobre sus fronteras, antes de que, impulsadas por diferentes motivos, sus ondas inundaran con una corriente de migraciones el mundo antiguo, que se desmoronó enseguida bajo su embestida. Si se designaba a estas tribus como bárbaras, ello estaba justificado desde el punto de vista de las superiores culturas griega y romana; pero no debe ignorarse que estos pueblos no eran, en absoluto, salvajes sin

civilizar, sino que trajeron consigo su propia cultura y religión, en gran parte muy elevadas. Pero, como tantas veces en la historia, los vencedores políticos y militares fueron vencidos culturalmente. Los celtas, los germanos y los eslavos abandonaron sus formas de vida tradicionales —incluso en demasía, al juicio de historiadores posteriores, pues, al hacerlo, se perdieron irremisiblemente muchas cosas de gran valor peculiares de ellos—. Asumieron la religión cristiana y la herencia espiritual de la Antigüedad, tornándose de bárbaros en sus continuadores y en portadores principales del desarrollo histórico universal. En el curso de estas tempestuosas transformaciones, desapareció una cantidad inmensa de valores culturales. Fue, sobre todo, mérito de la Iglesia cristiana el que muchos otros se conservaran y siguieran operando.

La cultura occidental, que en el oeste de Europa creció a partir de la fusión progresiva de los cuatro elementos mencionados, no fue la única continuación de la Antigüedad. Paralelamente a esta civilización de Europa Occidental por el derecho romano, la cultura griega y la moral cristiana, transcurría la apertura del este eslavo a las cultura cristiana y antigua del Imperio romano de Oriente. A ello se añadieron la marcha triunfal del islam hasta España y la asunción y continuación del patrimonio espiritual antiguo por los estudiosos islámicos. Para el ámbito que de aquí en adelante nos interesa, el de la filosofía europea medieval y moderna, necesitaremos tomar en consideración ambas cosas sólo en la medida en que hayan tenido influencia sobre ella. Tal es el caso, sobre todo, del contacto que tuvo lugar, en la baja Edad Media, entre la filosofía cristiana y las filosofías árabe y judía. Pero, en lo esencial, es la fusión de la doctrina cristiana de la fe con el pensamiento de la filosofía antigua lo que constituye el tema propiamente dicho que vamos a tratar a continuación, la historia de la filosofía en la Edad Media.

Esta fusión se llevó a cabo en dos *períodos principales*, que pueden distinguirse claramente. El primero, llamado *la Patrística* (del latín *pater*, «padre», en referencia a los padres de la Iglesia) abarca desde la época apostólica hasta al año 800. El segundo, llamado *Escolástico* (derivado del nombre latino *scholastici*, que al principio significaba «maestro de escuela», después «misionero», y al final «maestro de la Iglesia»), abarca desde el año 800 hasta el final de la filosofía medieval, hacia el 1500.

Dentro de la Patrística se distinguen, a su vez, dos períodos. En el primero, después de que el cristianismo y la filosofía griega trabaran contacto y tuvieran sus primeros enfrentamientos, así como múltiples conflictos internos dentro del cristianismo mismo, tuvo lugar, externamente, la implantación de una Iglesia unitaria y poderosa, e interiormente, el establecimiento de los *dogmas fundamentales* cristianos

(dogmas de la fe). Este período concluye exactamente en el año 325, en que tiene lugar el Concilio de Nicea. El segundo período de la Patrística supuso, sobre todo en la obra de San Agustín, la elaboración de los dogmas fundamentales ya establecidos para dar una sistema unitario de la dogmática y la filosofía cristianas.

Dentro de la Escolástica, se distinguen tres períodos: la Escolástica temprana, de los siglos IX al XII, la alta Escolástica en el siglo XIII, la baja Escolástica de los siglos XIV y XV. La escolástica temprana se caracteriza por la formación del método propiamente escolástico, por la íntima relación de teología y filosofía y por la fundamental lucha intelectual, que enlazaba con Platón y Aristóteles, en torno la validez de los conceptos universales, en la llamada disputa de los universales. La alta Escolástica se inició con la creciente recepción del pensamiento aristotélico. Éste fue transmitido por las filosofías árabe y judía de la Edad Media, sobre las cuales, por esta razón, intercalaremos un apartado en ese lugar.

La alta Escolástica produjo la configuración más perfecta de la filosofía medieval cristiana en las obras, sobre todo, de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. En la baja Escolástica, la filosofía medieval se fue disolviendo lentamente por la acción del nominalismo. En estrecha conexión con la filosofía escolástica, pero fundamentalmente diferente de ella, floreció en la baja Edad Media la mística cristiana, sobre todo en la obra del maestro Eckhart, a quien trataremos en el capítulo final de esta parte.

CAPÍTULO PRIMERO

LA ÉPOCA DE LA PATRÍSTICA

I. LA OPOSICIÓN ENTRE LA ACTITUD ESPIRITUAL DE LA ANTIGÜEDAD Y LA DEL CRISTIANISMO

Al presentar la filosofía griega, nos hemos encontrado en varios lugares, especialmente en Sócrates, los estoicos y la filosofía helenística de un Filón o de un Plotino, con orientaciones espirituales que, en algún sentido, resultaban afines al cristianismo y le preparaban a éste el terreno. Sin embargo, para poder apreciar correctamente el significado y las dificultades del proceso de compenetración de cristianismo y filosofía antigua que atraviesa toda la Edad Media, tenemos antes que hacernos presentes, de modo sumario, la esencial diferencia de raíz que existe entre ambas orientaciones espirituales. Esta se refiere, sobre todo, a la representación de Dios, la relación entre Dios y el ser humano, entre éste y sus congéneres, entre el ser humano y el mundo, y por último, en la pretensión de exclusividad que el Cristianismo planteó desde el principio.

1. Dios y hombre

En la filosofía griega, nos hemos encontrado con las más diversas concepciones del ser divino: el fuego divino originario de Heráclito; el «primer motor» de Aristóteles, un espíritu que descansa sobre sí y existe contemplándose a sí mismo; un panteísmo para el cual Dios coincice con el concepto global de todo el Ser, en los estoicos y otros; y por último, en Plotino, una concepción por la que únicamente Dios era real, y todo lo demás sólo un reflejo, una emanación del ser divino.

Frente a todo esto, el cristianismo empieza por enseñar a Dios como el *creador* omnipotente, que ha creado por su voluntad el mundo a partir de la nada. Según esto, aparte de Dios, todas los cosas son algo creado, y el ser humano mismo es una criatura. Con ello, se abre entre el Creador y la criatura un abismo que, en apariencia, es imposible de franquear. Como ya hicimos notar al considerar la filosofía hindú, la

idea de un gran abismo entre Dios y el ser humano es propia, sobre todo, de las religiones de los pueblos semíticos; procede del judaísmo antiguo. El ser humano, y todo lo creado, existe sólo por Dios y por la voluntad divina. En tanto que criatura de la voluntad divina, el ser humano tiene por cometido cumplir la voluntad del creador, que éste ha *revelado* en su palabra divina. La virtud suprema, y el núcleo más auténtico de la piedad cristiana es, entonces, la *humildad* en la relación con el Señor y creador divino. El más abyecto de los vicios, compendio de todos los demás, es la soberbia (*hybris*): la osadía por la que el hombre quiere ser igual a Dios y ponerse en su lugar. Esto condiciona una escala de valores para las virtudes humanas completamente diferente. Las virtudes que los griegos estimaban, no sólo quedan desvalorizadas, sino que, en parte, aparecen como soberbia y «lujurioso vicio»[1]. El Dios del cristianismo, en segundo lugar, no es un «ello» divino e impersonal, sino un *Dios* de todo punto *personal*. Frente al Dios personal, el ser humano está como individuo, como persona. En sus plegarias, le habla como una personalidad a otra, bien que inmensamente más elevada. Con ello, el cristianismo le confiere al alma individual una dignidad única. También este pensamiento era extraño a la Antigüedad.

> Para la filosofía antigua, el alma es, en el fondo, un ello, algo impersonal, un factor natural, razón por la cual le resulta obvio poner en íntima comunicación el concepto de alma y la vida orgánica y, cuando se habla del alma, siempre resulta natural el pensamiento de un alma del mundo, de la cual el alma individual es un esqueje. El pensamiento de que el alma está directamente ante Dios, como un alma sola, sintiendo su mirada posándose sobre él, no es, en el fondo, antiguo»[2].

Pero, en tercer lugar —y esto es algo fundamentalmente nuevo—, el Dios del cristianismo es el *Dios* misericordioso y *redentor*. Por su naturaleza, el ser humano está entregado a la merced del pecado y de la muerte. Con sus propias fuerzas, puede luchar contra el mal, pero no quedar redimido de él. Funesta soberbia es el intento de la filosofía antigua, como la de los estoicos o la de Epicuro, también la de Sócrates, de enseñar al hombre cómo encontrar la «felicidad» por sus propias fuerzas. La redención sólo puede lograrse por la gracia divina, uniéndose al hijo de Dios hecho hombre. Y para que esto sea posible, el ser humano tiene que desprenderse de toda su naturaleza pecadora y superarla. No es que, como Platón, por ejemplo, había enseñado, la parte

---

[1] V. Ernst Aster. *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1932, pp. 99-104.
[2] Ib. p. 102.

inferior del alma humana sea mortal, pero la superior inmortal, y partícipe de los divino; sino que todo el hombre natural es mortal, y se corromperá en tanto que no sea revonado por el *renacer en Cristo*. Cuando esto ocurre, es el ser humano entero el que resucita transformado. «Por eso, quien está en Cristo, es una criatura nueva», dice Pablo[1]. Esta idea del renacer del ser humano en Cristo merced a la gracia divina, a la que dio forma, sobre todo, San Pablo, ha sido calificada directamente como el dogma central de todo el cristianismo[2].

2. Hombre y hombre

El postulado moral fundamental del cristianismo para la relación entre seres humanos, y en el cual va más lejos que cualquier otra religión, está encerrado en las palabras de Cristo: «Amarás al prójimo como a ti mismo»[3]. Estas palabras se encuentran ya en el tercer libro de Moisés. En Cristo, se aplican a *todos* los seres humanos. Todos los seres humanos son hijos de Dios, hermanos y hermanas en Cristo. De la Antigüedad, sólo se acercaba a este elevado ideal, a lo sumo, el postulado estoico del amor humano universal.

Al cristianismo le era propio por principio un carácter supranacional. Y Cristo mismo había enviado a sus apóstoles a adoctrinar a todos los pueblos. Tampoco reconocía, por principio, límites de clase. Precisamente, Cristo se había dirigido a los «fatigados y oprimidos». Los primeros prosélitos del cristianismo procedían en masa de las capas más bajas de la población. El cristianismo fue una revolución espiritual «desde abajo» que, sin embargo, prendió muy pronto en la cúspide de la estructura social.

3. Hombre y mundo

A los filósofos de la *Stoa*, o a los epicúreos, nunca se les ocurrió la idea de buscar la meta y el sentido de la vida humana en otro sitio que en el más acá; el fin de su meditación era organizarse en este mundo tan bien como fuera posible. En Platón y el neoplatonismo era diferente. Pero el cristianismo llega casi más lejos que estos. Relacionar la vida con un Dios más allá —trascendental—, y con el fin de la reden-

---

2.ª Corintios, 5, 16.

[2] Deussen, *Geschichte* tomo II, 2.ª sección, primera mitad, p. 231.

[3] Mateo, 22,39; Marcos, 12, 31.

ción, conduce a una desvalorización de lo mundano, o «*negación del mundo*», con una coherencia tal como sólo se encuentra entre los hindúes. El mismo Cristo había pronunciado la frase: «Yo he vencido al mundo»[6].

También la relación con la autoridad terrena se ve completamente a la luz de Dios. Hay que obedecerla porque ha sido puesta por Dios. Pero la meta del ser humano está en un reino que no es de este mundo.

Ahora bien, el que Dios se haya hecho hombre en Cristo, por un acto libre de la gracia divina, es un *proceso único en la historia*, y no, como en otras religiones que también conocen la idea de redención, un mito intemporal que deba interpretarse simbólicamente y que pueda repetirse en cualquier tiempo. Con ello, para el cristiano, por mucho que permanezca indiferente a sus placeres y tentaciones del mundo, éste adquiere el carácter de algo único e irrevocable en el plan divino de salvación. No existen, como piensan muchos filósofos antiguos, infinidad de mundos que nacen y perecen alternándose, ni tampoco hay, como para los hindúes, nuevas reencarnaciones terrenas cada vez del alma individual; sino que es en este mundo y en esta vida donde se ejecuta la decisión, una sóla vez y de un modo irrevocable, siguiendo un plan divino de salvación.

> Así, el cristianismo, por su absoluta universalidad, por el sentido de singularidad e irrevocabilidad de la historia por él concebida, y por la relación del ser humano hacia el Redentor, posee una fuerza incomparable. La conciencia del tiempo como decisión [...] fue elevada hasta el máximo[7].

4. El carácter exclusivista del cristianismo

En las antiguas ciudades-Estado, el individuo encontraba una protección incuestionable, que casi nos resulta ingenua, tal como vemos todavía en Sócrates. El desmoronamiento de la *polis* y la aparición de un imperio mundial, dirigido por un remoto soberano con poder absoluto, y en el cual los asuntos públicos quedaban cada vez más apartados del círculo vital del individuo, junto con la insatisfacción por la religión tradicional, convertida cada vez más en un culto estatal externo que idolatraba al emperador, habían hecho nacer una honda necesidad de religiosidad personal. Aparte del cristianismo, correspondieron a esta necesidad numerosos otros cultos, que impregnaron

---

[6] Juan, 16, 33.

[7] Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, 1932, p. 7.

todo el mundo helenístico durante el bajo imperio romano. La religión del antiguo persa Mitra, la adoración de la Isis egipcia, el culto a Adonis y otros muchos florecían y en Roma, y se propagaban con los conquistadores romanos hasta el Rin y las fronteras británicas. El culto a Mitra, por ejemplo, conocía el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la doctrina de la Trinidad y el 25 de diciembre como día de nacimiento del Dios luz.

El hecho de que el cristianismo prevaleciera sobre todos los demás se debe, no en última instancia, a la exclusividad que había tomado del judaísmo. La comunidad de los cristianos se sentía como un nuevo pueblo elegido, un nuevo Israel, «un linaje elejido, un sacerdocio real, nación santa», como dice la Escritura[8].

Esta conciencia de la exclusividad de su misión impidió, a pesar de algunos comienzos en esta dirección que habremos de tratar, que el cristianismo se mezclara con otros cultos y quedara absorbido en la amalgama general de religiones de aquel tiempo. Ello constituyó el fundamento para el desarrollo de una tradición inviolable que iría tomando una forma canónica de tradición, así como el surgimiento de una comunidad eclesial sólidamente organizada.

II. LOS PRIMEROS CONTACTOS DEL CRISTIANISMO CON LA FILOSOFÍA ANTIGUA EN LOS PRIMEROS PADRES DE LA IGLESIA

«¿Qué tiene Atenas que ver con Jerusalén? ¿En qué coinciden la Academia y la Iglesia?», escribe el padre de la Iglesia *Tertuliano*[9].

> Permanece erguida, oh. alma, y da testimonio. Pero no te clamo a ti como alguien que ha sido educado en escuelas, formado en bibliotecas, y cebado en las academias y los pórticos. Alguien semejante no haría sino escupir su propia sabiduría. Me dirijo a ti, al simple, al tosco, al inculto e iletrado. Tal como eres cuando eres sólo tú, íntegro y puro, tú, el de las calles, el de los caminos y los talleres.

Y San Pablo había escrito:

> ¿Donde está el sabio? ¿Dónde está el letrado? ¿Dónde el disputador de las cosas de este mundo? ¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo? [...] Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan

[8] Primera epístola de San Pedro, 2, 9.

[9] Christoph Dawson, *Die Gestaltung des Abendlandes*, 1935, pp. 64-65.

> sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, más poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya sean judíos, ya sean griegos[10].

Vemos aquí al cristianismo y la filosofía abruptamente contrapuestos. Y, de hecho, ¿es que se puede imaginar una contraste mayor que el que hay entre el espíritu de un griego o de un romano de finales de la época antigua, que persigue las proporciones armónicas y un luminoso disfrute de los sentidos, y el de los primeros cristianos, que, como mártires de una nueva fe, despreciaban con intransigencia moral todo lo mundano, y anunciaban el cercano fin del mundo y el descenso inminente del reino de Dios? Como ya hemos indicado, el contraste espiritual lo era también, en primer lugar, social. Las capas más bajas de la población urbana y rural, de las cuales procedían los primeros cristianos, apenas habían tenido un contacto muy superficial con la cultura clásica. No hablaban griego y, fuera de Italia, tampoco latín. Los cultos, como Tácito o el emperador estoico Marco Aurelio, abrigaban un profundo desprecio hacia la doctrina cristiana, en la cual sólo veían una reacaída en las supersticiones bárbaras.

Y, sin embargo, si el cristianismo había de imponerse, tenía que ganarse a los cultos. Esto parecía posible si se *les hablaba en su propia lengua*, que era, precisamente, la lengua de la cultura clásica. Los hombres que emprendieron esta tarea se llaman los *apologistas*, que significa, literalmente, los «defensores», precisamente del cristianismo frente a los prejuicios paganos de los cultos. Poseedores ellos mismo de una formación filosófica, se dirigían en sus alegatos al emperador y a los poderosos, con el fin de exponerles las superioridad moral del cristianismo, o, al menos, su inocuidad para el orden estatal, y a la capa social más culta, para mostrar la revelación cristiana como una filosofía superior a todas las demás.

El primer apologista importante fue *Justino el Mártir*, «cristiano envuelto en una capa de filósofo», nacido hacia el año 100, muerto hacia el 165, mártir de su fe, en Roma. También *Tertuliano* (160-220), a quien hemos citado anteriormente, y que tan ásperamente contraponía la doctrina de la salvación cristiana con la sabiduría griega del mundo, no sólo tenía una gran formación filosófica, sino que era, además, un orador excelente. En sus escritos, con los cuales comienza propiamente la literatura latina del cristianismo, se servía de un brillante estilo latino, salpicado de gracia e ironía. A Tertuliano se le atribuye la célebre sentencia «*credo quia absurdum*» («creo porque es absurdo»),

[10] Deussen, *Gesch.* II, 2, 2, p. 230.

la cual, ciertamente, no se encuentra en sus escritos conservados, pero reproduce correctamente el pensamiento fundamental de Tertuliano: que la verdad de la fe reside en una esfera muy diferente a la que es accesible al pensar. Al colocar la verdad de la fe como la más alta y exigir que, en caso de posible contradicción entre ella y los resultados del pensamiento, no se tenga por verdadero lo que contraviene a la fe, Tertuliano está ya preparando la subordinación de la filosofía a la teología, del saber a la fe, que será característica de toda la filosofía cristiana que venga después.

Otro paso decisivo en esta dirección lo dieron los grandes maestros de la Escuela *catequista*, que floreció hacia los siglos II y III en Alejandría, *Clemente* (muerto en 217) y *Orígenes* (184-254). No sólo hicieron de la teología cristiana una ciencia, sino que pensaron también una jerarquía de las ciencias en la que aquella estaba en la cúspide. Orígenes dijo:

> Si los hijos de los sabios del mundo dicen de la geometría, la música, la gramática, la retórica y la astronomía que son las criadas de la filosofía, igual podemos decir lo mismo de la filosofía con relación a la teología[11].

Consecuentemente, exigía de los teólogos que trabajasen en los escritos de los antiguos filósofos y que prestaran a todo el oído justo. De hecho, en su propia doctrina, Orígenes emprendió una atrevida fusión de pensamientos platónicos y cristianos, incluso demasiado atrevida para la Iglesia. En su obra fundamental, *Acerca de los principios*, concebía la relación entre Dios y el hijo del hombre como la de la luz y el resplandor que esta irradia. Así, el hijo de Dios está como mediador entre Dios y el ser humano, a igual distancia de los dos[12].

Las tradiciones bíblica y clásica vuelven a unirse en una de las grandes obras espirituales de principios de la Edad Media, la traducción latina de la Biblia (Vulgata) por *San Jerónimo*, así como en la naciente poesía cristiana.

Más fuertemente que el contenido de la cultura antigua, lo que solía influir en los escritores cristianos era la *forma*. San Jerónimo elogiaba a Cicerón como el príncipe de los oradores y el iluminador de la lengua latina. El hecho de que, de la cultura antigua, precisamente influyera la retórica, más preocupada de la forma que del contenido, tendría importantes consecuencias, positivas y negativas, para el desarrollo cultural posterior. Condujo, por un lado, a que, aparte de la literatura religiosa,

---

[11] Según Dawson, *Gestaltung*, p. 66.
[12] Deussen, *Gesch*, II, 2, 2, p. 230.

surgiera otra secular, bellas letras creadas según el modelo de un Virgilio, un Horacio, un Cicerón, u otros, una cultura secular aparte de la religiosa, de lo cual se enriqueciría inmensamente la vida espiritual de Occidente. Por otro lado, ello contribuyó a que se descuidara en la Edad Media el legado de la *ciencia* griega.

III. AMENAZAS INTERNAS PARA EL CRISTIANISMO

1. Los gnósticos

Si, por un lado, el cristianismo se veía obligado a autoafirmarse constante y reiteradamente en un entorno que, al principio, le era hostil, por el otro, durante los primeros siglos, estuvo a la vez amenazado desde dentro en su unidad interna y en su supervivencia por varios movimientos espirituales que, en parte, tomaban su punto de arranque en supuestos e ideas inherentes al propio cristianismo, y en parte, intentaban unificar elementos cristianos y no cristianos. El más extendido de estos movimientos, y el más peligroso para el cristianismo, fue la *gnosis* (en griego, «conocimiento»), una de las manifestaciones de la vida espiritual más polimorfas y más difícil de captar.

a) *Origen de la gnosis y representantes principales*

En la gnosis se mezclan dogmas cristianos —que en esta época, antes de su establecerse como un edificio doctrinal ya formado y acabado, se prestaban aún a múltiples interpretaciones— con elementos del más diverso origen. Son representaciones religiosas de procedencia oriental antigua, sobre todo persa, siria y judía, a las que se añaden pensamientos filosóficos de la doctrina de *Posidonio* (aproximadamente, 135-151), un pensador e historiador universal, así como de Platón y del neoplatonismo, de Pitágoras y de las corrientes neopitagóricas que enlazaban con este, y del estoicismo.

Según el peso que se le reconozca a uno u otros elementos, se distinguen diferentes direcciones gnósticas. La que otorga un lugar especial al judaísmo se llama gnosticismo *judaizante*. Sus representantes principales son *Basílides* (hacia el año 125 d.C) y *Valentino* (hacia el 150 d.C.). Junto a ellos, se coloca una gnosis paganizante, es decir, con preferencia hacia pensamientos paganos, y una cristianizante. El principal representante de la dirección cristianizante es *Marción* de Sínope. Fundó una Iglesia propia que existió largo tiempo aparte de la Iglesia principal. Aprovecharemos

esta ocasión para hacer notar que la oposición entre los llamados cristianos judíos, que postulaban el mantenimiento de la circuncisión judía y de la ley mosaica, y los cristianos gentiles, que rechazaban esto, desempeñó un papel considerable en los comienzos del cristianismo.

Aparte de estas escuelas gnósticas, combatidas enérgicamente por la Iglesia como herejías, están también dentro de la corriente espiritual gnóstica, en un sentido más amplio, los padres de la Iglesia Clemente y Orígenes, nombrados en el apartado anterior.

b) *Pensamientos fundamentales y singularidad de la gnosis*

Renunciaremos a tratar por separado las diferentes direcciones gnósticas, presentando en su lugar tres puntos de vista que valen para todas y que pueden dar una impresión de la singularidad de este movimiento.

Teodicea.—Ocupa una posición central en el pensar de los gnósticos el problema de la llamada teodicea, la cuestión de la justificación de Dios y del significado del mal en el mundo. Es ésta una cuestión fundamental en toda religión; en el cristianismo, adquiere un peso especial porque, por un lado, se asume del judaísmo la representación de un Dios creador, pero por otro, se considera al mundo como el lugar del mal y del pecado, del cual somos redimidos por Cristo. ¿Por qué, se preguntaba entonces, creó Dios, que es perfecto, un mundo del mal, en el cual estamos necesitados de redención?

Ya Epicuro había planteado la pregunta de forma semejante. Más tarde, habría de mover, sobre todo, a Leibniz. También Goethe, a los seis años, bajo la impresión del terremoto de Lisboa, se hacía la pregunta de cómo podía Dios consentir algo semejante. Así lo describe al comienzo de *Poesía y verdad.*

Los gnósticos resolvían el problema distinguiendo a Dios el creador de Dios el redentor. Pero, entonces, existen dos dioses: el Redentor, de bondad infinita, y el creador (demiurgo) del mundo, subordinado a él, a veces incluso hostil. Marción, por ejemplo, distingue el Dios del Antiguo Testamento como creador y Dios de la justicia y el Dios del la nueva alianza como Dios del amor.

La gnosis como conocimiento.—La concepción gnóstica de lo divino condiciona también una representación especial de la posición del ser humano en el mundo y de su redención. Que el hombre sucumba al pecado no aparece ya como su particular culpa humana; sino que el alma del hombre individual es sólo el campo de batalla en el

que tiene lugar la lucha eterna del principio bueno y el principio malo. Con ello, el alma individual, que es lo importante para el cristianismo, pierde algo de su particular dignidad. No se trata de que el ser humano, en un acto de renacimiento interior, se despoje del «viejo Adán» y se convierta en un hombre nuevo y purificado, sino de que *vea y reconozca* en sí la lucha universal del bien y el mal[13]. De este modo, el conocimiento va ocupando en los gnósticos cada vez más el lugar de la fe, y a esto se debe el nombre que ha conservado todo el movimiento. Para ello, los gnósticos podían invocar palabras como las de San Pablo: «el espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de la Deidad»[14].

La gnosis como mística.—El que Dios se haya hecho hombre y unido con él en sacramento es el gran misterio de la doctrina cristiana y, por ende, el punto por el que, una y otra vez a lo largo de la historia, se colarán los pensamientos místicos[15]. La mística, como ya muestra el nombre (del griego *myein*, «cerrar los ojos»), se basa en la negación tanto del mundo de los sentidos como de la lógica del entendimiento, y consiste en una unión con lo divino, inconsciente, delirante o extática, que sólo imperfectamente puede describirse con palabras. Del mismo modo, el conocimiento de Dios que tienen los gnósticos no debe entenderse como un conocimiento de la razón, sino como místico.

Los pensamientos gnósticos aparecen, igual que otras formas de mística, con una vestidura fantástica, en imágenes y figuras mitológicas. Común a casi todas las corrientes, aparte de lo dicho, es la representación elaborada por Plotino de una emanación por grados de lo divino, de seres intermedios situados entre Dios y los hombres, y del retorno final de todo lo que es al fondo divino originario.

3. Los maniqueos

Estrechamente emparentado con la gnosis está el maniqueísmo, que incluso, por rechazar abruptamente el judaísmo y combinar ideas paganas, persas e hindúes, con las cristianas, llega a ser clasificado dentro de la corriente paganizante de la gnosis[16]. Fue fundado por el persa *Mani* (en latín, *Manichaeus*). Mani nació en el año 215, de linaje

[13] V. Aster, *Gesch*, p. 111.
[14] 1.ª Epístola a los Corintios, 2, 10.
[15] V. Aster, *Gesch*, p. 104.
[16] Erdmann, *Grundriß*, p. 127.

real, pasó algún tiempo en la India, y se mostraba en su patria, antes y después de ese viaje, como fundador de una nueva religión. En el año 273 fue crucificado.

Su doctrina, hasta donde puede ser conocida por nimios fragmentos de sus escritos y por noticias posteriores, parte de la idea, tomada de la religión persa, de dos reinos coexistentes desde toda la eternidad, un reino de la luz, dominado por el padre divino de la luz, y uno de las sombras, dominado por el padre de las tinieblas —a quien Mani identifica con el Yahvé judío— y sus demonios. En él, Jesús aparece como el redentor del ser humano que desciende del reino de la luz.

La ética del maniqueísmo postula un severo ascetismo y se parece a la de los budistas. Distingue entre los elegidos, «los que saben», a los que se impone unos mandamientos muy estrictos (no comer carne, renunciar a los placeres del sexo, no realizar ningún trabajo manual común), y los meros «oyentes» o adoradores, para los cuales se suavizan los mandamientos.

De la doctrina de la Iglesia cristiana, el maniqueísmo se distingue, por principio, en el rechazo del Antiguo Testamento, en la doctrina dualista de los dos reinos y en la diferente idea de la redención, pues prescribe al ser humano llevar a cabo *él mismo* su propia redención, después de que ésta ha sido iniciada por Jesucristo[17]. El maniqueísmo se extendió especialmente por Oriente y por el norte de África, constituyendo una comunidad religiosa independiente y llegando a ser, durante un tiempo, un peligro para el Cristianismo, que le combatió con el mayor encono. Las comunidades maniqueas siguieron existiendo hasta la Edad Media.

4. Arrio y Atanasio

Entre las numerosas disputas doctrinales que mantuvieron en movimiento al mundo cristiano de los primeros siglos, una de las más importantes fue el litigio en torno a la naturaleza de Jesucristo y su relación con el Dios padre. *Arrio*, un docto presbítero de Alejandría (muerto en el 336), enseñaba, conectando con Orígenes y extremando su tesis, que el hijo de Dios no era un solo ser con el Dios padre, sino que estaba subordinado a él, y era mediador entre Dios y el ser humano. *Atanasio* (muerto en 373), al principio secretario episcopal, luego, como sucesor del depuesto Arrio, obispo el mismo de Alejan-

[17] Deussen, *Geschichte*, II, 2, 2, p. 314.

dría, profesaba, en cambio, la opinión de que el hijo de Dios era, desde toda la eternidad, un sólo ser son el padre. En el Concilio de Nicea, convocado por el emperador Constantino en el año 325, ambas concepciones chocaron. Venció Atanasio. Se adoptó una fórmula que establecía la unidad esencial del Dios Padre y del Hijo como un dogma de la Iglesia. Al principio, la victoria de Atanasio fue sólo provisional. En la Iglesia oriental, muchos se inclinaban hacia el arrianismo. Las tribus germánicas, primero los godos, y luego, siguiendo su ejemplo, todos los demás, con la excepción de los francos, eran arrianas. Atanasio riñó una lucha con muchas alternativas; fue varias veces desterrado, y luego, vuelto a llamar. Sólo en el 381, después de su muerte, la fórmula de la igualdad ontológica del Dios Padre, el Hijo de Dios y el Espíritu Santo, quedó confirmada como un sólido dogma de la Iglesia, estableciéndose así definitivamente el dogma de la Trinidad. Los pueblos germánicos no fueron convertidos del arrianismo al catolicismo hasta el siglo VI.

IV. LA CONSOLIDACIÓN DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Frente a todas las resistencias exteriores y los peligros internos, la Iglesia romana se erigió durante los primeros siglos en un poder externo cada vez mayor y en una unidad interna. El que pudiera hacer esto se lo debió, sobre todo, a las dos columnas sobre las que descansaba: el estricto orden externo, con una jerarquía que se iba consolidando (ordenación de rango y de dominio entre los sacerdotes), y la grandiosa consecuencia y firmeza con que guardaba su intangible verdad cristiana frente a todas las desviaciones heréticas.

La Iglesia constituía una comunidad independiente; y, en la época de la decadencia del Imperio romano y de los ataques de los bárbaros, casi un Estado dentro del Estado. Tenía su propio orden interno, su propia dirección, su propio derecho, sus propias leyes. Sobre todo, tenía en los más viejos de la comunidad y en los obispos, que eran considerados como los sucesores de los apóstoles que Cristo mismo había elegido, unas personalidades dirigentes que, rodeadas del esplendor de un prestigio sobrenatural, gozaban de un poder de decisión extremadamente amplio. Su elaborado orden eclesial distinguía a la comunidad cristiana de todas las demás corporaciones religiosas de la época, y le permitió sobrevivirlas a todas[18].

---

[18] Dawson, *Gestaltung*, pp. 43 y 48.

Entre los padres de la Iglesia que con más éxito combatieron los peligros que amenazaban la unidad de la Iglesia, debe nombrarse, en primer lugar, a *Ireneo* (muerto hacia el 202). Procedía del Asia Menor, y fue después obispo de las Galias. Su afán principal estuvo dirigida a combatir la Gnosis, a la que está destinada su obra *Contra la falsamente llamada Gnosis* (también conocida como *Exposición y refutación del falso conocimiento*). Frente a los gnósticos, que, en su soberbia, creen poder conocer al Dios por la «contemplación», él mantiene que Dios es completamente inconcebible, que lo poco que podemos saber de él es solamente por revelación. Dios se revela a los gentiles por la voz de la conciencia, a los judíos por la ley de los profetas, a los cristianos por Cristo, cuya doctrina conserva la pura tradición apostólica. Rechaza como una blasfemia la distinción gnóstica entre Dios Creador y Redentor. Igual que por la pureza de la doctrina, Ireneo intervino apasionadamente en favor la unidad externa de la Iglesia y de la dirección de Roma, «pues en esta Iglesia, por su originariedad, tiene que congregarse toda la Iglesia, es decir, la totalidad de los creyentes de todas partes, porque, de todas las comunidades propagadas por todo el orbe, es en ella donde ha sido siempre conservada la tradición de los apóstoles»[19].

También *Tertuliano*, nombrado ya en otro contexto, fue uno de los paladines de la unidad de la Iglesia. Su enérgico rechazo de la filosofía pagana está condicionado por haber reconocido precisamente en ella el suelo materno de las herejías gnósticas.

En tercer lugar, debe nombrarse a *Cipriano* (obispo de Cartago, nacido hacia el 200, muerto mártir en el 258). En su escrito *Sobre la unidad de la Iglesia*, así como en numerosas cartas, defendió la unidad de la cristiandad. La Iglesia católica, en la cual ve a ésta encarnada, es para él la comunidad de los creyentes fundada por Cristo, fuera de la cual no es posible ninguna redención[20].

V. SAN AGUSTÍN

1. Vida y obra de San Agustín

«*Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*» («Nos has creado a tu medida, Señor, y nuestro corazón perma-

[19] Deussen *Geschichte*, II, 2, 2, p. 234.
[20] Ib., p. 327.

nece inquieto hasta que descansa en ti»). Esta frase incomparable figura al comienzo de las *Confesiones* de Aurelio Ausgustino, el pensador más profundo y la personalidad más vigorosa de toda la Patrística; en esta obra describe, en forma de una única oración y en trece libros, su vida hasta el momento de su conversión. E inquieta, prendida en una incesante búsqueda y en algunos extravíos fue de hecho su vida, hasta que encontró en el cristianismo la paz interior.

Nacido en el año 354, en Tagaste, Numidia (África del Norte), hijo de padre pagano y madre cristiana, San Agustín, tras una juventud algo disipada en Cartago, fue llevado por la lectura de un escrito de Cicerón al estudio de la filosofía y la búsqueda de la verdad. Al principio, creyó encontrarla en la doctrina de los maniqueos, a cuya comunidad religiosa perteneció durante diez años. Cuando dudó de ella, se dirigió a Roma, y luego a Milán, en donde, al igual que antes en Cartago, ejerció de profesor de retórica. Aquí, cayó primero en el escepticismo filosófico, del que se liberó estudiando los escritos neoplatónicos, especialmente a Plotino, cuya influencia sigue siendo reconocible en sus pensamientos cristianos posteriores. Pero tampoco esto le satisfacía. Acerca de ellos, dijo más tarde:

> Los platónicos, es cierto, veían la verdad, sólida, inmutable e inalterable, conteniendo los arquetipos de todas las cosas creadas, pero sólo la veían de lejos, y por ello, no podían encontrar el camino por el cual pudieran adquirir una posesión tan grande e inefablemente beatificante[21].

La posesión de la verdad misma sólo la encontró San Agustín en el cristianismo, al que se convirtió en el año 387, sobre todo por la impresión de las prédicas del gran obispo San Ambrosio de Milán. A partir de entonces, llevó, primero en Italia, después en su tierra natal norteafricana, una vida de retiro, dedicada al estudio y la contemplación, que, en lo esencial, continuó después de que le consagraran, en realidad, contra su voluntad, presbítero y, finalmente, obispo de Hipo Regio (Hipona). Murió en el año 430, durante el sitio de esta ciudad por los vándalos.

Comenzó su actividad de escritor combatiendo apasionadamente las doctrinas heréticas que él mismo había seguido durante largo tiempo y que, por ello, conocía por experiencia propia. Combatió así a los escépticos (en su escrito *Contra los académicos*), a los maniqueos y a otros. Sus obras principales, aparte de las ya mencionadas *Confesiones*, son: *Sobre el libre albedrío*, *Sobre la Trinidad* y *La ciudad de*

[21] Según Dawson, p. 75.

Dios. Este último escrito puede considerarse como la verdadera obra principal. Fue escrito en los años 413 a 426, incitado por el saqueo de Roma por el ejército godo de Alarico (410) y la cuestión surgida entonces de si la caída de Roma no sería debida a haber renunciado a los antiguos dioses, es decir, a la aceptación del cristianismo. Agustín empieza enfrentándose a esta opinión en los cinco primeros de los veintidós libros de la obra, y muestra que Roma había caído por su egoísmo e inmoralidad. En los siguientes cinco libros se trata el carácter abyecto del paganismo y la insuficiencia de la filosofía antigua. Los restantes doce libros enfrentan la ciudad del mundo y la ciudad de Dios, encarnada en la Iglesia de Cristo.

San Agustín es el primer gran talento filosófico desde la época clásica de la filosofía griega. En su obra, la cultura cristiana, que acababa de empezar su ascenso, encuentra por primera vez una altísima expresión filosófica propia. Su influencia se impuso durante los siglos V y VI en todo el Occidente cristiano, convirtiéndose en el legado espiritual determinante de toda la Edad Media[22].

> La marcha triunfal de la *Civitas Dei* [la Ciudad de Dios], por la cristiandad occidental casi no conoce igual; podría decirse que, aparte de Platón, ningún otro escritor ha influido de un modo tan determinante en los pensamientos de la humanidad culta como San Agustín con esta obra[23].

La destacada posición de San Agustín en la patrística puede medirse porque, con su obra, la actividad de elaboración de dogmas quedó cerrada, en lo esencial, para siglos. Lo que siguió, no fue tanto una nueva creación original, sino, al menos hasta la aparición de la Escolástica, un trabajo teológico y filosófico dirigido al asentamiento, comentario y conservación de lo ya hecho, razón por la cual también nosotros, en nuestra introducción, limitada a lo esencial, dedicaremos un espacio muy modesto a los demás filósofos de la nueva patrística.

Tan vigorosa fue la influencia del pensamiento agustiniano que, durante todo el tiempo posterior de la Alta Edad Media, casi toda la atención fue absorbida por el ámbito religioso y sus dos polos: Dios y el alma, quedando muy poco espacio a su lado para las bellas artes o las ciencias naturales. Pues el conocimiento de Dios y el amor a él son, para Agustín, el único fin que merece el esfuerzo del espíritu. En cambio, todos los afanes dirigidos tan sólo al saber por el saber o por fines externos son saber muerto y curiosidad vana.

---

[22] Dawson, *Gestaltung*, pp. 74 ss.

[23] Norden, según Schmidt, *Wörterbuch*, p. 55.

> El que sabiendo todo esto, no Te conoce, es seguramente infeliz, pero es feliz quien te conoce, aunque no sepa nada de otra cosa. Y el que conozca ambas, a Ti y a lo otro, es por esto último más feliz que sólo por Ti[24].

2. La filosofía agustiniana

La filosofía de San Agustín, según juzgan los que mejor la conocen, no es sistemática. Lo que le da cohesión al todo es el tono cristiano fundamental, y, por lo demás, el vigor y la unidad de la personalidad de su creador. Ésta tiene, desde luego, muchas capas, es dilatada, y no está exenta de tensiones internas. Sin embargo, en todo lo que escribe, «en ese vibrante encuentro de sí mismo consigo mismo que son las Confesiones, en la paciente y tranquila luz del libro sobre la Trinidad, en el sencillo discurrir de los diálogos, en el brocado de su obra de salmos, en la solemne objetividad del abogado de Dios», cada frase es inconfundiblemente agustiniana[25]. Por esta razón, la elección de los pensamientos y puntos de vista que siguen no es sistemática, sino que está dirigida por el afán de resaltar la idiosincrasia de este mundo espiritual, fundado en la personalidad de su creador.

a) *Las profundidades del alma*

> ¡Qué espantoso misterio, Dios mío, qué mar profundo e inmenso!: todo esto es mi alma, y lo soy también yo mismo. ¿Y qué soy yo, Dios mío? Una naturaleza que se compone de varias, y que vive con varios modos de vida, y que de varios modos es inmensa: como se ve en los espaciosos campos de mi memoria, en las innumerables y profundas cuevas y senos ocultísimos de que consta, que de innumerables modos están llenos de innumerables géneros de cosas; ya estén allí por medio de sus imágenes, como las cosas corpóreas, ya estén allí por sí mismas, como las artes y las ciencias; ya por medios de conceptos y signos, como las afecciones y pasiones del alma, que las padece el alma no obstante que todo cuanto está en la memoria está en el alma. Por todos estos campos, cavernas y senos de mi memoria corro y vuelo de una parte a otra, profundizo cuanto puedo, pero en parte alguna hallo el fin: tan inmenso como esto es la fuerza y virtud de la memoria, y tan grande y suma la vivacidad humana, no obstante de ser la vida del hombre mortal y perecedera[26].

---

[24] Dawson, *Gestaltung*, p. 76.

[25] Joseph Berhart, *Einleitung zu Augustinus, Bekenntnisse und Gottesstaat*, 15 Auflage, p. 14.

[26] San Agustín, *Confesiones* X, 17. [Trad. del latín al español por Edaf, Madrid, 1983. (*N. del T.*).

También algunos grandes pensadores griegos, sobre todo Heráclito y Platón, habían descendido a las profundidades del alma humana. San Agustín se distingue de ellos, más aún que por la mayor perspicacia de su mirada psicológica, por lo apasionado de la contemplación y su crítica de sí mismo, con la cual vuelve él hacia fuera lo más íntimo y personal, y por la desinhibición, la falta de miramientos con que lo extiende a los ojos del mundo en sus *Confesiones*. Semejante franqueza era extraña a los griegos, que solían expresar cosas así, si es que lo hacían, bajo una capa mitológica o una máscara[27].

El incesante buscar y revolver en los abismos interiores del alma condujo a San Agustín al primer descubrimiento de ese oscuro territorio dentro de nosotros que la psicología posterior ha llamado *el inconsciente*. ¿Qué ocurre, se pregunta, por ejemplo, en sus investigaciones sobre la memoria, cuando olvidamos algo y luego lo buscamos?, ¿dónde lo buscamos? ¡En la memoria misma, que lo había perdido! Cuando lo volvemos a encontrar, ya sea porque alguien nos lo recuerde, o porque vuelva por sí mismo, decimos: ¡Eso es! ¿Cómo podemos reconocer infaliblemente que eso es lo que buscábamos! «Lo que habríamos olvidado por completo, no podemos buscarlo como algo perdido.» Es que, entonces, nuestro espíritu abarca más de lo que cada vez sabe de sí mismo.

> Pues ¿qué, el espíritu no tiene bastante capacidad para que quepa en él todo su propio ser? ¿Y dónde ha de quedarse aquello que de su ser no cabe dentro de él mismo? ¿Acaso ha de estar fuera de él y no en él mismo? Pues ¿cómo puede ser verdad que no se entienda ni comprenda todo a sí mismo? Esto me causa gran admiración, y me tiene atónito y pasmado. Los hombres, por lo común, se admiran de ver la altura de los montes, las grandes olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, la latitud inmensa del océano, al curso de los astros; y se olvidan de lo mucho que tienen que admirar en sí mismos [...][28].

b) «*Cogito, ergo sum*»

Cuanto más intentamos sondear las abismales profundidades de nuestro interior, y cuanto más experimentamos que no tienen fondo, con tanta más urgencia necesitamos un punto fijo de referencia. ¿Dónde encontrarlo? Agustín lo encuentra, como antes de él los hindúes, y mil doscientos años después de él, Descartes, precisamente en el propio interior, a saber, en lo no firme, la incertidumbre, en la duda.

---

[27] Bernhart, *Einleitung*, p. 15.

[28] San Agustín, *Confesiones*, X, 8. [Trad. esp. citada. (*N. del T.*)].

Puedo dudar de todo, pero no, desde luego, de *que dudo*, es decir, que pienso, que soy un ser pensante. Así, para San Agustín, como para Descartes, la certeza de sí del pensar se convierte en el punto de partida inquebrantable.

c) *La doctrina de la Trinidad*

De la frase que acabamos de mencionar, hay sólo ya un paso hasta el pensamiento *místico* que Agustín pronuncia:

> ¿Por qué quieres vagar errante por el exterior? ¡Vuélvete hacia ti mismo, pues es en el interior donde reside la verdad!

Así, posteriormente, los pensadores místicos pudieron invocarle. Además, esa frase, si Agustín se hubiera quedado en ella, habría podido llevarle fácilmente a una concepción cercana a la de los hindúes, a ver todo lo exterior tan sólo como un *producto* del espíritu pensante. Así lo han entendido algunos. Mas, en el fondo, su pensamiento va por otro camino. Él busca una «causa motora que no se pueda interpretar como algo idéntico a las fuerzas internas del ser humano, una instancia superior y obligatoria de una altura propia, una voz que no sea el eco de la nuestra: la verdad [...]»[29]. El mismo dice «quiero subir más allá de mi potencia que llamamos memoria, deseando llegar a vuestro ser, dulce luz»[30]. Encuentra en Dios la verdad y la luz. Dios, que, ciertamente, no puede ser conocido ni concebido por nosotros; ante él fracasan nuestro pensamiento y todas sus categorías, pues él, sin cantidad, es grande, sin cualidad, bueno, sin espacio, presente, y sin tiempo, eterno. Pero se nos ha *revelado* en su palabra divina.

Esto lleva a San Agustín a renunciar a toda filosofía que quiera poner el mundo como un producto del espíritu humano, a todo intento de encontrar la verdad sumergiéndose sólo en lo interior humano: no es el conocimiento lo que produce lo cognoscible, sino que hay una realidad que existe por sí, independientemente de nuestro pensar: el orden y la realidad de Dios. Esto le lleva luego hasta una doctrina muy explícita de la esencia de Dios como Trinidad. Suprime de la doctrina de la Trinidad el último resto de subordinación del hijo al Padre que quedaba desde Orígenes y los arrianos. La «sustancia divina» existe en tres per-

---

[29] Berhart, *Einleitung*, p. 18.
[30] Ver nota 26.

sonas: en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo; y existe completamente en cada uno de los tres. Para hacer comprensible este dogma, desde luego, muy difícil de comprender para el entendimiento, San Agustín se sirve de una analogía con el alma huma: del mismo modo que ésta constituye una unidad a partir del ser, la vida y el conocimiento (o, como dice en otro lugar, del ser, el saber y la vida), también es un símbolo de la misteriosa Trinidad divina; y esto es más que un mero símil, pues el hombre ha sido creado a imagen de Dios.

d) *Creación y temporalidad*

Algunos de los pensamientos más geniales de San Agustín se mueven alrededor del problema del tiempo. Agustín retiene la concepción cristiana según la cual Dios ha creado el mundo por su voluntad a partir de la nada. El abismo que resulta de ello entre la futilidad de la criatura y el Ser Divino se expresa para él del modo más penetrante en la relación de la eternidad de Dios con la mera temporalidad de todo lo creado.

> Tú, Señor, eres eterno, pero yo, yo me disgrego en tiempos de los que no sé por qué se suceden de ese modo. En una vorágine de multiplicidades se fragmenta mi pensar, toda mi vida interior, hasta que llego a Ti con todo ello[31].

Agustín somete el tiempo a un análisis psicológico. Su investigación, sin precedentes en la historia de la filosofía —con la excepción de la India—, trata sobre la conciencia del tiempo y la vivencia del tiempo. Encuentra que el tiempo no puede ser separado de nuestra conciencia. ¿Qué es lo verdaderamente real en el tiempo? Mirándolo de cerca, sólo el presente, el ahora inmediato. El pasado consiste sólo en nuestro recuerdo. El futuro es sólo nuestras espectativas. Ninguno de los dos es propiamente real. La limitación de nuestra conciencia humana es que sólo puede concebir lo que siempre es en su forma de manifestarse como sucesión. Pero lo que para nosotros surge de lo oculto en una serie incesante y pasa ante nosotros, es, ante los ojos de Dios, todo igualmente presente. «Nosotros, nuestros días y nuestros tiempos, pasan todos por la mano de Dios.» Aunque sólo a modo de mención, es de señalar cuán cercanos están estos pensamientos de las

---

Bernhart, *Einleitung*, p. 21.

más modernas intuiciones de la física, surgidas a consecuencia de la teoría de la relatividad.

Destacaremos aún un segundo pensamiento de San Agustín acerca del tiempo, a saber, que sólo podrá haber tiempo allí donde existan un mundo y, con él, el cambio; que Dios, por tanto, no pudo haber creado el mundo después de que transcurriera un tiempo determinado, sino que, antes bien, ambos, el tiempo y el mundo, necesariamente, sólo pueden haber surgido a la vez.

> Si es recta la distinción de la eternidad y del tiempo, ya que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad sucesiva y en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no habría existido el tiempo si no fuera formada la criatura, que sufriera algún cambio, algún movimiento? Ese cambio y ese movimiento ceden su lugar y se suceden, no pudiendo existir a la vez, y en intervalos más breves o prolongados de espacio dan origen al tiempo. Siendo, pues, Dios, en cuya eternidad no hay cambio absoluto, creador y ordenador de todos los tiempos, no puedo entender cómo se dice que ha creado el mundo después de los espacios de los tiempos; a no ser que se pretenda que antes del mundo ya había alguna criatura, cuyos movimientos hayan determinado los tiempos [...].
>
> [...] sin duda no fue hecho el mundo en el tiempo, sino con el tiempo. Lo que efectivamente se hace en el tiempo se hace después de algún tiempo y antes de otro: después de lo que es pasado y antes de lo que es futuro; y no podía haber nada pasado, puesto que no había criatura alguna por cuyos movimientos mudables se realizase el tiempo. El mundo, en efecto se hizo con el tiempo, si en su creación tuvo lugar el movimiento mudable[12].

Puede verse cómo lucha Agustín con el lenguaje para expresar de forma teológica algo que la actual ciencia natural dice con ropaje matemático. Pero, aparte de la diferencia en el modo de expresión, el pensamiento de San Agustín coincide plenamente con las más modernas teorías cosmogónicas del origen del mundo.

e) *Libre albedrío y predestinación*

En tiempo de Agustín, se había encendido una disputa acerca de la libertad de la voluntad humana —uno de los problemas más difíciles de la filosofía y, también, de toda religión—. Un monje británico, *Pelagio*, profesaba la opinión de que el ser humano nace libre y sin pecado,

---

[12] San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI, 6. [Trad. del latín al español por Santos Martamarte del Río y Miguel Fuertes Lanero, en *Obras*, Ed. Católica (BAC), Madrid, 1977, (*N. del T.*)].

y puede, apoyándose en el modelo de Cristo y su doctrina, alcanzar por sí mismo su dicha. Pelagio encontró numerosos seguidores, especialmente en la Iglesia oriental. En las filas de sus adversarios se alineaba, sin embargo, San Agustín, quien intervino enseguida en la disputa con su doctrina de la *predestinación* (divina), una doctrina llena de consecuencias.

Según ella, sólo Adán, en cuanto que fue el primer hombre, nació libre y sin pecado. Tuvo la posibilidad de seguir la voluntad de Dios y alcanzar la inmortalidad. Pero, como, seducido por Satanás, sucumbió al pecado, todos los seres humanos están manchados con este pecado suyo, como un pecado hereditario. Por ello, *ya no son libres*, y tienen que sucumbir, por naturaleza, al pecado y a la muerte —que, según San Pablo, es el castigo por el pecado—. Mas Dios, en su misericordia, los redime por medio de la gracia. ¡Pero no a todos los seres humanos! Elige a unos y rechaza a otros, únicamente «según el sabio y secreto placer de su voluntad», es decir, desde el punto de vista de los seres humanos, arbitrariamente. Así pues, por la decisión eterna de Dios, una parte de la humanidad está destinada de antemano a la gloria, la otra, a la condenación eterna[*]. Esta doctrina es, por cierto, consecuente. Desde luego, no se la puede comprender sin dirigir una vez la mirada a las profundas diferencias que hay entre los seres humanos, ya desde su nacimiento, y que los hindúes, como también Platón, intentaban explicar con la idea de que el alma había elegido ella misma su destino en una encarnación anterior. Pero contradice ese oscuro sentimiento, presente en todos los seres humanos, de que, a pesar del testimonio de la experiencia, sí somos dueños de nuestro propio destino. La severidad con que entregaba una parte de la humanidad a una impotencia sin escapatoria y al miedo contravenía también la voluntad y los intereses de la Iglesia, que muy pronto suavizó la doctrina de Agustín, ocupando entre el pelagianismo puro y la predestinación estricta una posición intermedia, según la cual, Dios no salva ni condena a los hombres de antemano, sino que, en virtud de su omniscencia, *sabe* ya antes la decisión finita de éstos. Al hacer valer, en su doctrina de la Predestinación, tan sólo la voluntad de Dios, tenía que resultar muy difícil para Agustín explicar el origen del *Mal*. Lo consecuente habría sido negar por completo la existencia del mal. Así, en algunos pasajes de sus escritos, presenta el mal como la mera ausencia del bien, del mismo modo que las tinieblas son la ausencia de luz. Por otro lado, un hombre como Agustín, que se había convertido a la religión cristiana después

[*] Deussen, *Geschichte*, II, 2, 2, p. 346.

de tremendas luchas interiores, y que había llevado hasta su conversión una vida desordenada, desgarradas por las pasiones y las tentaciones de los sentidos, y que, además, había militado largo tiempo en el maniqueísmo, con su contraposición de dos reinos originarios del bien y del mal, tenía que tener muy presente el enorme poder del mal como para poder negarlo simplemente y concebirlo como la ausencia de bien. De ahí que su posición en esta cuestión (la teodicea) haya permanecido vacilante.

f) *La historia y la Ciudad de Dios*

En su obra *La Ciudad de Dios*, San Agustín presenta la historia entera de la humanidad, desde la creación hasta su tiempo, y luego hasta el final último de la historia, como un proceso histórico que tiene lugar una sóla vez y que transcurre según la voluntad de Dios y su plan de salvación. La visión fundamental de San Agustín es también, por decirlo en palabras de Goethe, que el auténtico tema de la historia universal es la lucha entre la fe y la incredulidad. Sus acontecimientos más importantes son el que Dios se haya hecho hombre en la figura de su hijo, lo cual inicia el proceso de diferenciación entre los redimidos y los condenados, y el juicio final, en el cual llega a su final este proceso. Los redimidos constituirán «La Ciudad de Dios», a la que se contrapone la ciudad del mundo como un orden necesario tan sólo para los caídos, destinado a desaparecer. La «Madre Iglesia» no *es* todavía la Ciudad de Dios. También ella contiene todavía justos e injustos. Sin embargo, es, de algún modo, su reflejo aún imperfecto, y la prepara. Es el suelo a partir del cual crecerá un día la Ciudad de Dios. En esta imagen de la historia, la Iglesia recibe esa posición peculiar que, desde entonces, ha venido reivindicando para sí: ser la comunidad de Cristo, la cual, según la voluntad de Dios, recoge a los llamados a la salvación, y fuera de la cual no hay salvación ninguna. Así, Agustín puede ser llamado, con justicia, un verdadero Padre de la Iglesia, el mayor de todos.

VI. OTROS MAESTROS DE LA NUEVA PATRÍSTICA ADEMÁS DE SAN AGUSTÍN

La historia política durante toda la época que va desde el tiempo de San Agustín hasta el final de la Patrística está repleta de las luchas de los bárbaros contra Roma y entre ellos mismos. La parte occidental del Imperio romano sucumbió al ataque de los germanos, cuyas tribus ocu

paron Italia, las Galias, España y África del Norte, de modo que hacia el año 500 todas las provincias principales de este imperio estaban en manos germánicas. El Imperio oriental, que en este tiempo ya estaba separado de la mitad occidental, sufría, además de la presión de las germanos, los ataques e incursiones de los persas, los búlgaros y los serbios y, sobre todo, de los árabes islámicos.

En este tiempo de convulsiones, la Iglesia se fortalecía cada vez más, consolidada exteriormente por la política de enérgicos papas como León I (440-461) y Gregorio I (590-604), y enriquecida interiormente, sobre todo, por el monacato, el cual, originado en Oriente, y a partir de la fundación del monasterio de Montecassino, por San Benedicto de Nursia en el año 529, se extendió rápidamente por todo el mundo cristiano, de modo especial en Inglaterra e Irlanda. A las bibliotecas y los escritorios monásticos hemos de agradecerles la conservación durante estos siglos de casi todo el legado escrito clásico-latino que hoy poseemos[14].

Junto a la disputa de la predestinación, en la que intervino San Agustín, y en parte, ya antes, la Iglesia se vio sacudida por la disputa de la llamada doble naturaleza, que giraba en torno a la cuestión de cómo podía pensarse la unificación en Cristo de la naturaleza divina con la humana, que él tenía que haber asumido. Mayor interés filosófico que esta disputa teológica tienen los escritos que un autor desconocido publicó hacia el año 500 bajo el supuesto nombre de *Dionisio Areopagita*. El escritor anónimo eligió este nombre de un tal Dionisio, que habría vivido por el tiempo de Cristo y se habría convertido al cristianismo, siendo miembro del areópago de Atenas (el Consejo de ancianos, llamado «areópago» por una colina cercana a la ciudad), con el fin de darle a sus escritos el prestigio de un testimonio venerable procedente de la época del cristianismo primitivo, un engaño que tuvo muchísimo éxito, pues sólo se descubrió siglos después. Los más importantes de estos escritos son *De los nombres divinos*, *De la Jerarquía celestial* y *De la jerarquía eclesiástica*. Filosóficamente, son interesantes porque se puede reconocer en ellos hasta qué punto, en aquel tiempo —después de que se hubiera consolidado la posición exterior de la Iglesia y su unidad interna por la obra de los Padres de la Iglesia hasta Agustín—, había vuelto a penetrar el pensamiento neoplatónico en la doctrina cristiana. El autor distingue entre una teología positiva, afirmativa, y una negativa. La primera conoce a Dios, basándose en las Sagradas Escrituras, como el de los muchos nombres, la otra, siguiendo

[14] Dawson, *Gestaltung*, p. 78.

vías místicas, llega conocer a Dios como el que no tiene nombre. Y se le da preferencia a esta teología negativa, con un marcado tinte neoplatónico.

En cuanto a los pensadores filosóficos de la nueva Patrística, debe nombrarse a *Gregorio de Nicia* (muerto en 394) y al célebre *Ambrosio* de Milán (muerto en 397), cuyas prédicas oyera San Agustín. Además, entre los hombres que resultan importantes, menos como cabezas originales que como guardianes y propagadores de los transmitido durante los siglos v y vi, están *Marciano Capella*, *Casiodoro* y *Boecio*, nombrado ya al final de la segunda parte. Los trabajos de *Isidoro de Sevilla* (hacia el 600), *Beda* (hacia el 700) y *Alcuino* (hacia el 800, el maestro de Carlomagno), basados en los tres anteriores, constituyeron uno de los fundamentos más importantes de la sabiduría medieval posterior. En Oriente, el monje *San Juan Damasceno* ocupa una posición semejante.

Toda la filosofía de la patrística, en tanto que actúan en ella las influencias griegas, tiene un cuño platónico o, más exactamente, neoplatónico. La época de Aristóteles estaba aún por venir.

Con el final de la Patrística, se habían creado los medios conceptuales para la formación de la Escolástica, que la sucedería, y la posición dogmática de la Iglesia quedaba establecida en lo esencial, sobre todo por medio de San Agustín: la Trinidad de Dios, en el sentido de una misteriosa unidad de tres personas divinas de igual rango; la unidad del Dios creador y del Dios redentor (en contra de la gnosis); el abismo que separa al Creador y sus criaturas (a diferencia del neoplatonismo); la doctrina del pecado original; la concepción del proceso de redención como un proceso histórico real y único (a diferencia de todas las variedades de la mística); y, por último, la pretensión de la Iglesia de estar llamada a ser la guardiana única de la verdad de Dios en la tierra.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA ERA DE LA ESCOLÁSTICA

HISTORIA. EL MÉTODO ESCOLÁSTICO

Con el comienzo de la Escolástica, el escenario de nuestro drama vuelve a desplazarse hacia el oeste y hacia el norte. A partir del momento en que, en la Francia de Carlomagno, que se extendía desde España hasta el Danubio, desde Dinamarca hasta Italia, el Occidente propiamente dicho emergió del crepúsculo de los tiempos «oscuros» que van del 400 al 800, para entrar en la clara luz y convertirse en el centro de la auténtica historia, el nervio vital de la cultura medieval se traslada de las costas mediterráneas al núcleo de Francia, al norte de los Alpes, un área entre el Loira y el Wéser. Los antiguos bárbaros se habían convertido en los portadores de la cultura. Aunque, políticamente, este Imperio tuviera una existencia muy breve, la unidad europea, realizada con él por primera vez, continuó existiendo al menos espiritualmente. Todo lo que vino después: la expansión del elemento alemán en el ámbito eslavo, las posiciones de dominio del Imperio, por un lado, y del Papado, por otro, cuya rivalidad llenó toda la Edad Media, el carácter predominantemente religioso y eclesiástico de la cultura medieval, todo ello puede entenderse únicamente a partir de esta época en que, con el «Renacimiento carolingio», los dispersos elementos de la tradición clásica y patrística fueron recogidos y revitalizados como fundamento de la nueva cultura[1].

A la unidad política y social de Occidente le correspondía su unidad en el espíritu y en la filosofía, que, durante este tiempo, fue un fenómeno supranacional. Los cuatro países nucleares de Europa occidental, Alemania, Francia, Italia y Gran Bretaña e Irlanda, contribuyeron —sin haberse hecho plenamente conscientes de sí mismos como nación — a esta estructura unitaria. La unidad de la ciencia y de la filosofía se expresaba en la unidad de la lengua que utilizaban, el latín. Todas las obras importantes se escribían en latín, y eran comprendidas inmediatamente, una ventaja de la que carece la filosofía moderna, en

[1] Dawson, *Gestaltung*, pp. 215 ss.

la cual ocurre que, a menudo, un pueblo llega a conocer un logro espiritual de otro sólo tarde y de un modo imperfecto. En las escuelas más importantes de París, Colonia y el norte de Italia se enseñaba en latín. El estudioso no se sentía atado a su patria en sentido estricto-condicion ésta que, a la vista de las angosturas nacionales dentro de Europa, apenas aflojadas hoy, sólo puede recordarse con melancolía; cierto es también que, si esta capa podía trasladarse libremente, frente a ello, la amplísima mayoría de la población quedaba atada a la tierra donde nacía. Pero la ciencia era internacional: Anselmo, nacido en Italia, vivió en Normandía y murió como Arzobispo de Canterbury en Inglaterra; San Alberto, alemán, enseñaba en París; su discípulo Santo Tomás procedía del sur de Italia y trabajó en París, Colonia, Bolonia y otros sitios. Y esto son sólo algunos ejemplos.

La filosofía de esta época creció a partir de la educación y enseñanza del clero en las escuelas monásticas. Al principio servía solamente a este fin. Su nombre ya lo dice: Escolástica, doctrina de la escuela. Al igual que la Patrística, es cualquier cosa menos investigación «libre de presupuestos». Su tarea estaba estipulada de antemano: lo que la fe poseía ya como verdad irrefutable, ella tenía que fundamentarlo y hacerlo comprensible por medio de la razón. Durante todo este tiempo, fue la *ancilla theologiae*, la sirvienta de la teología.

Si, por un lado, tenía esto en común con la Patrística —de modo que, en sentido amplio, se ha llegado a denominar Escolástica a toda la filosofía cristiana de la Edad media, incluida la Patrística[2]—, por otro, se distingue de ésta por la diferente situación en se encontraba ahora la Iglesia, y las diferentes tareas que resultaban de ello. Lo que los maestros de la Patrística encontraban como la «Fe» era lo que viene en la Sagrada Escritura como el mensaje de Jesús y de los apóstoles; ellos tenían como cometido obtener un sistema de dogmas a partir de ello. Los filósofos escolásticos se encontraron este edificio dogmático ya elaborado en lo esencial, su misión era ordenarlo de un modo comprensible, y hacerlo comprender, vale decir —esto es importante en la época de la cristianización de Centroeuropa, y más adelante, del norte—, hacérselo comprender a los hombres de estos pueblos por sus propias luces naturales.

La tarea de los escolásticos era además diferente de la de los Padres de la Iglesia, y cada vez más difícil, según iba aumentando, en el curso de la Edad Media, el conocimiento de la filosofía antigua. Al comienzo de la Escolástica, era éste aún muy limitado. En lo esencial, se basaba

---

Erdmann, *Grundriß*, p. 50.

en las compilaciones, que hemos mencionado al final del capítulo anterior, de un Boecio, Capella o Casiodoro; se conocían, además, una parte de los diálogos platónicos y de los escritos neoplatónicos (éstos, relativamente bien); de Aristóteles, sin embargo, sólo unos pocos tratados lógicos menores. El conocimiento, y, con ello, la influencia de la filosofía aristotélica fue aumentando ya, lentamente, durante la primera escolástica, pero no alcanzó su apogeo hasta la alta Escolástica, después de que, dando un rodeo por las ciencias árabe y judía, la obra completa de Aristóteles fuera traducida y hecha accesible.

Su *método* le estaba señalado de antemano a la filosofía escolástica por su punto de partida. Pues no se trata para ella de, primero, *encontrar* la verdad. Esta viene ya dada con la verdad sagrada de la revelación. Se trataba únicamente de *fundamentarla* e interpretarla por medio del pensamiento racional, es decir, de la filosofía —difiriendo, como es natural, las opiniones de hasta qué punto resulta ello posible—. En concreto, resultan de ello tres objetivos: primero, por medio de la razón, alcanzar un elevado conocimiento de las verdades de la fe y acercar con ello su contenido al espíritu humano pensante; segundo, poner en forma ordenada y sistemática la verdad sagrada, por medio de un método filosófico; tercero, rebatir con argumentos filosóficos las objeciones contra ella que pudieran resultar de la razón. En sentido amplio, puede denominarse todo esto como el método escolástico.

En sentido estricto, se llama método escolástico a un procedimiento metodológico particular, creado, sobre todo, por Abelardo —a quien trataremos en el próximo apartado— y que, siguiendo su modelo, aplicaban la mayoría de los escolásticos. Consiste en la contraposición dialéctica de los argumentos a favor y en contra de una determinada opinión. De ahí que el método se denomine a veces con la expresión «*pro et contra*» o, también, «*sic et non*» (*Sí y no*, así se titula el escrito correspondiente de Abelardo). La peculiaridad de la Escolástica es que estos argumentos no se toman, en primer lugar, de la observación inmediata de la realidad, ni de discusiones sin prejuicios acordes con la razón, sino de sentencias de pensadores anteriores, Padres de la Iglesia, o bien, naturalmente, de la Escritura misma. Antes de proceder el escolástico a decidir sobre una cuestión, registra minuciosamente las opiniones autorizadas de todos los antecesores, enfrenta unas a otras y, después de sopesar y examinar críticamente su solidez (y autoridad), llega finalmente a un resultado, a menudo una síntesis mediadora. Abelardo, por ejemplo, ejecutó este procedimiento, con intenso celo, para discutir ciento cincuenta puntos diferentes de la dogmática

cristiana. Algo de esta minuciosidad sería a veces de desear en los escritos de la época moderna.

También nuestra incursión por la Escolástica será, en cierto modo, un salto de una cumbre a otra. Elegiremos las elevaciones más destacadas e iremos muy deprisa al comienzo, a fin de poder demorarnos con más detalle en la parte principal, la alta Escolástica.

I. LA PRIMERA ESCOLÁSTICA (LA DISPUTA DE LOS UNIVERSALES)

1. La cuestión en disputa

En la introducción a la edición de la teoría de las categorías de Aristóteles que generalmente se usaba en la Alta Edad Media —escrita por Porfirio, discípulo de Plotino, y conocida en la traducción latina de Boecio— se dice:

> En lo que se refiere a los géneros y las especies, evitaré pronunciarme sobre la cuestión de si subsisten realmente o existen sóla y únicamente en el intelecto, y si subsisten, si son corporales o incorporales, si están separadas de las cosas sensibles o solo están existentes en ellas; pues una tarea como esta es muy elevada y requiere una investigación más detallada[1].

Vemos que se trata de la antigua disputa, que encontramos en relación a Platón y Aristóteles, acerca de la realidad que le corresponde a los universales. Como ya muestra la cita de Porfirio, el enfrentamiento en torno a esta cuestión no había parado en todos estos siglos. Vuelve a plantearse en la primera Escolástica, y se convierte en el tema dominante de la filosofía, para después, tras una solución mediadora provisional, volver a ocupar a los filósofos en la escolástica tardía y, además, en la filosofía moderna.

Dos opiniones se enfrentan (al principio) radicalmente. La dirección que le reconoce a los universales una realidad superior frente a lo individual se llama *realismo*. Para la otra, sólo son reales las cosas individuales; los conceptos universales no existen en la realidad, sino en nuestro intelecto, son meros nombres, razón por la que esta dirección se llama *nominalismo* (de la palabra latina *nomen*). Hay que destacar que «realismo» tiene aquí un significado diferente, e incluso contrario, al del uso lingüístico posterior. En este se entiende por «realista» un

[1] Deussen, *Geschichte*, II, 2, 2, p. 381.

hombre que se atiene a la realidad que efectivamente nos rodea en el tiempo y en el espacio, mientras que el «idealista» que se le opone ve este mundo como una mera «manifestación» y busca la auténtica realidad detrás de las cosas, en las ideas.

Sin embargo, en el sentido de la Escolástica, el realismo es, más bien, justo lo que hoy llamaríamos idealismo, es decir, la doctrina y la convicción de la preeminencia de las ideas universales y su realidad suferior frente a las cosas individuales.

Ya hemos visto, al tratar a Aristóteles, que su propia posición al tratar esta pregunta distaba mucha de estar clara. No debe sorprender, por lo tanto, que todas las direcciones que se forman en la disputa de los universales encuentren alguna posibilidad de invocarle. En general, no obstante, puede decirse que los realistas se inclinaban más bien hacia Platón y el neoplatonismo, mientras que el nominalismo va ganando fuerza conforme —sobre todo en la Escolástica posterior— se va conociendo y estimando más a Aristóteles.

Presentaremos primero algunos pensadores que son realistas —naturalmente, sin que quede el significado total de su obra agotado con clasificarlos en el frente del realismo—, luego, los representantes principales del nominalismo en la primera Escolástica, y por último, la posición mediadora con la cual se le dio al problema una solución con la que, provisionalmente, llegó la calma.

2. Los realistas

a) *Erigena*

Juan Escoto, llamado Erígena (por Erin, denominación celta de su patria, Irlanda), vivió entre 810 y 877 y enseñó en París. Se le ha llamado el padre de la Escolástica, así como el «Carlomagno de la filosofía escolástica»[4]. El símil viene a decir que, del mismo modo que Carlomagno, justo al comienzo de la Edad Media, por la fuerza de su genio, realizó la unificación medieval de la monarquía universal y la jerarquía universal, de un modo ejemplar para los siglos posteriores, así también Escoto Erígena, justo al comienzo de la Escolástica, concibió en una visión total y abarcante muchas cosas que las generaciones posteriores sólo volverían a elaborar en lentos progresos.

[4] Erdmann, *Grundriß*, p. 152.

Él es el primero en quien encontramos la frase, fundamental para toda la escolástica, de que la verdadera religión es también la verdadera filosofía y, a la inversa, el postulado, resultante de ella, de que cualquier duda frente a la religión puede y debe ser rebatida a la vez por la filosofía[5].

En lo que se refiere a los universales, Erígena es claramente un realista, y con ello, seguidor de la concepción que, durante el predominio del platonismo en la baja Edad Media, pasaba por ser la piedra de toque de la verdadera convicción escolástica. Si, a pesar de ello, Erígena fue condenado más tarde por la Iglesia, la razón no está aquí, sino en otras dos peculiaridades de su doctrina. Una es la alta posición que, en general, le asigna a la razón, cosa que entonces, entre sus contemporáneos, estaba reputada aún como una herejía y una blasfemia. La segunda razón es su estrecha adhesión al pensamiento neoplatónico, tal como puede reconocerse en su obra en cinco tomos, prohibida, *De la clasificación de la naturaleza*. Asimismo, Erígena tradujo —sin permiso papal— al neoplatónico Dionisio Areopagita. El apoyo en el neoplatonismo se muestra, por ejemplo, en que, para Erígena, la historia universal es un círculo que comienza en Dios y a Dios regresa. A Dios le llama «la naturaleza creadora y no creada». De Dios salen la «naturaleza creada y creadora», los pensamientos divinos, los arquetipos y conceptos universales (es decir, las ideas platónicas); de ellos, la «naturaleza creada y no creadora», las cosas individuales, los seres individuales que salen de las ideas (vemos aquí el realismo de Erígena, que hace surgir las cosas individuales a partir de las ideas universales que les preceden). Finalmente, todo retorna a Dios como «naturaleza creadora y no creada». Neoplatónica es también la representación que Erígena tiene de Dios. Distingue, igual que el misterioso Dionisio Aeropagita, una teología positiva y otra negativa, donde la última concibe a Dios simplemente como algo incognoscible, situado por encima de todas las categorías y contrarios[6].

b) *San Anselmo de Canterbury*

Hasta dos siglos después, tras superarse la decadencia cultural que advino en el siglo X, no encontramos al segundo padre de la Escolástica, San Anselmo. Nacido en el 1033, de linaje noble, en Aosta, el Piamonte, pasó la mitad de su vida en monasterios franceses, y los dos

---

[5] Ib., p. 153.

[6] V. Aster, *Geschichte*, p. 129; Deussen, *Geschichte*, pp. 374 ss. Erdmann, *Grundriß*, pp. 154 ss.

ultimos decenios en Inglaterra, como obispo de Canterbury, donde falleció en 1109.

También en él se encuentra el estrecho hermanamiento que Erígena había iniciado entre la verdad de la razón filosófica y la verdad de la fe revelada. Pero, ahora, no será condenado por la Iglesia. Aunque también es cierto que Anselmo se mueve dentro de los cauces de la ortodoxia mucho más que su gran antecesor. En concreto, concibe la relación entre razón y fe en el sentido de una subordinación incondicionada de la última a la primera. La fe tiene que ir por delante. Sin fe no hay verdadero conocimiento: *credo ut intelligam*: creo para comprender, conocer; esta sentencia, acuñada por Anselmo, marca sin ambigüedades la posición de un escolástico.

Pero, si la fe viene dada, constituiría una reprensible desidia no querer emplear la razón para comprender, conociéndola, la verdad que se tiene. De ahí que Anselmo no desdeñe acudir a la razón, incluso para dar una prueba de la existencia de Dios, algo en su opinión indiscutible. El argumento de San Anselmo, que ya es célebre, puede resumirse así: «Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado; ahora bien, si Dios sólo estuviera presente en el intelecto, podría entonces pensarse algo mayor que aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado», a saber, Dios mismo como existente no sólo en el intelecto, sino también en la realidad, suposición que contendría una contradicción, y sería, por tanto, falsa[7]. Anselmo aplica aquí el llamado método ontológico, cuya esencia consiste en derivar del concepto de una cosa —en este caso, del concepto de Dios como la más grande que puede pensarse— su existencia real misma. De ahí que el argumento de San Anselmo se llame también argumento ontológico. Ya durante su vida fue combatido ardientemente por el llamado monje Gaunilón, con la indicación de que, de ese modo, podría demostrarse la existencia prácticamente de todo, también de los seres de las fábulas o de la legendaria Atlántida.

El argumento de San Anselmo muestra cuánto tiene de realista y qué sobresaliente importancia le atribuye a los conceptos. Su contemporáneo Roscelino, principal representante del nominalismo en esta época, desafió con vehemencia a San Anselmo, reclamando su condenación.

c) *Guillermo de Champeaux*

El realismo recibió un marcado cuño de Guillermo de Champeaux, que vivió entre 1070 y 1121, es decir, inmediatamente después

[7] Deussen, *Geschichte*, II, 2, 2, p. 387.

de San Anselmo. Llega hasta el punto de afirmar que al concepto de género universal, y sólo a él, le corresponde una sustancia real. Es decir, cuando decimos «Sócrates es un ser humano», del Sócrates que está delante nuestra sólo es real su humanidad. La «socratidad», esto es, el ser-Sócrates, lo particular, la marca individual de la sustancia universal «Ser humano» en esta persona, es sólo algo adicional, sin importancia, accidental. Según él, la «humanidad» seguiría existiendo como sustancia universal incluso si no existiera un solo ser humano individual. «Lo blanco» como sustancia existiría incluso si no hubiera una sola cosa blanca, etc. Un realismo igual de extremado lo profesaba el contemporáneo de Guillermo, *Bernardo de Chartres*.

3. El nominalismo: Roscelino

El nominalismo, que a la mayoría de las personas de hoy día les podrá parecer más evidente a primera vista, está representado en la Escolástica temprana por Roscelino de Compiègne (aproximadamente de 1050 a 1120), el cual dice que la realidad consiste (únicamente) en las meras cosas individuales. Los conceptos universales son nombres que los hombres inventan, denominaciones en las cuales reunimos cosas invididuales parecidas por sus cualidades comunes. No hay «lo blanco» como lo universal; una cosa así es absurda; sólo hay objetos blancos concretos. No hay la «humanidad», sino sólo seres humanos, etc.

Por sí misma, esta doctrina no tenía por qué entrar enseguida en una irreconciliable contradicción con la Iglesia. Hay, seguramente, muchos que son nominalistas y cristianos creyentes. En aquel tiempo, esto parecía imposible, y lo que desató inmediatamente el conflicto fue que Roscelino, con la estrecha unión que había entonces entre filosofía y teología, aplicase sus principios nominalistas a la Santísima Trinidad. Explicaba que, en la fórmula —establecida desde el siglo IV— de una sola sustancia divina en tres personas, la sustancia una era sólo la síntesis, realizada en el espíritu humano (como ocurre con todos los conceptos universales), y ya habitual en el modo de hablar de la Iglesia, de las tres persones divinas que existen. No habría ya, entonces, un Dios trinitario, sino tres personas, tres dioses. Esta consecuencia resultaba intolerable para la Iglesia. Roscelino fue acusado de herejía y obligado a retractarse.

Esta derrota de Roscelino hizo que, durante mucho tiempo, fuera imposible defender públicamente un nominalismo consecuente.

4. La solución provisional: Abelardo

Pedro Abelardo (en francés, Abélard o Abeillard), nacido en 1079, no lejos de Nantes, ha pasado a la historia, casi más que por filósofo o maestro de la Iglesia, por su amor a Eloísa, la bella sobrina de un canónico de París, de cuya casa la raptó y llevó a Bretaña. Después de la horrible venganza del tío, que, una noche, hizo castrar a Abelardo, pasó éste el resto de su vida en monasterios y ermitas. La correspondencia posterior de ambos amantes (Eloísa también había ingresado en un convento) es una de las mayores obras de la literatura universal. Varios escritos suyos fueron condenados por la Iglesia como herejías, a instancias, sobre todo, de su acérrimo enemigo, el místico francés *Bernardo de Clairvaux*. Murió en 1142, en un convento cerca de Châlon, de camino hacia Roma, donde quería apelar ante el papa. Sus restos fueron inhumados siete siglos más tarde, junto a los de Eloísa, en el cementerio parisiense de Père Lachaise.

También en Abelardo, la relación entre razón y fe ocupa un lugar decisivo. En su autobiografía, escribe:

> Resolví hacer primero comprensible el fundamento de nuestra fe por los principios de la razón humana. Con este fin, escribí un tratado, De la Unidad y de la Trinidad Divinas, para uso de mis alumnos, que demandaban fundamentos racionales y no querían oír sólo palabras, sino también poder pensar algo con ellas. Opinaban que era vano decir muchas palabras con las que no es posible pensar nada; resulta imposible creer lo que previamente no se ha comprendido; y es ridículo que alguien intente predicar algo que ni él ni sus oyentes pueden captar con el entendimiento; eso serían los lazarillos ciegos de los que habla el Señor.

Frente al *credo ut intelligam* de San Anselmo, se ha formulado, por ello, como principio de Abelardo, la frase: *Intelligo ut credam*, «conozco para creer». En su ética, cuyo principal escrito lleva el antiguo título griego de *Conócete a ti mismo*, Abelardo no le da importancia a las obras, sino a la convicción interior de la que éstas surgen.

La importancia de este gran escolástico francés se debe, sobre todo, a su tratamiento del problema de los universales. De estudiante, Abelardo había escuchado tanto al nominalista Roscelino como al realista Guillermo de Champeaux. De este modo, había conocido por sus fuentes las dos opiniones enfrentadas. En su propia posición, se afanará por liberarse de los aspectos unilaterales de ambas.

La fórmula de los realistas era *universalia ante res*: los universales están antes que las cosas (individuales). La fórmula de los nominalistas era *universalia post res*: los universales van después de las cosas. La

fórmula de Abelardo fue *universali in rebus*: los universales están en las cosas. Es decir, resulta absurdo afirmar (como hacía Guillermo) que lo real es la «humanidad» y no los seres humanos, la «caballidad» y no los caballos. No se puede descuidar la encarnación de los universales en las cosas y las diferencias individuales, como si fueran algo inesencial. Pero es igualmente falso decir (como Roscelino) que sólo lo individual es real y esencial, y que los conceptos universales son meros nombres. Pues al concepto universal le corresponde, en las cosas que están comprendidas bajo él, una igualdad real de ser; los hombres no sólo *se llaman* hombres en virtud de ciertas cualidades comunes, sino que al concepto de ser humano le corresponde una realidad con igual rango de lo universal-humano, presente en todos los seres humanos. Desde luego, esto universal existe sólo en cada uno de los hombres, y no fuera de ellos. De ahí *universalia in rebus*.

El que esta concepción de Abelardo sea más que un mero compromiso entre dos opciones inconciliables, el que sea una síntesis, en la cual se contemplan juntos los contrarios en un plano superior, lo muestra el modo en que engloba las dos otras fórmulas en su doctrina: en la realidad que nos rodea, los universales son sólo *en* las cosas. Para Dios, están *antes* de las cosas, a saber, como los arquetipos de lo creado en su mente divina. Y para los seres humanos, están, de hecho, después de las cosas, a saber, como conceptos que tenemos que abstraer de la coincidencia de las cosas.

II. LAS FILOSOFÍAS ÁRABE Y JUDÍA DE LA EDAD MEDIA

1. Algunas cuestiones históricas

Desde que Mahoma (571-632, según el calendario cristiano), como renovador nacional y profeta, unificara política y religiosamente a las tribus árabes del desierto —última rama de la raza semítica que aún permanecía en estado primitivo—, la energía inutilizada hasta entonces, desgarrada en luchas internas, se derramó en una marea imparable. Los combatientes del profeta conquistaron un país tras otro, y crearon un imperio que acabó extendiéndose desde el Turquestán hasta España. Todos estos países quedaron incluidos en la brillante cultura islámica, frente a la cual no resiste comparación la cultura europea, en su estado de entonces.

Mientras que el centro religioso de este mundo continuó siendo La Meca, ciudad natal de Mahoma, con su antiquísimo santuario, la Caaba, en los países más exteriores del mundo islámico, muy alejados

uno de otro, se formaron dos brillantes centros de cultura: uno oriental, en la corte de los califas de Bagdad, protectores de las ciencias y de las artes (entre ellos, Harum al Rashid, 786-809), y otro occidental en España, que había sido conquistada en el siglo VIII. El posterior avance árabe hacia el norte fue detenido por la victoria de Carlos Martel en el año 732. En España continuó el dominio árabe, limitado al final sólo al sur, hasta 1492.

En el siglo X, la España musulmana era el país más rico y populoso de Europa Occidental. Ciudades florecientes, a la cabeza de ellas Córdoba —entonces, después de Constantinopla, la ciudad más grande de Europa—, fastuosos edificios, aun hoy joyas de las ciudades españolas, una artesanía muy desarrollada y, no en último lugar, una elevadísima cultura del espíritu, hacen de esta época una de las más ricas de la historia cultural europea*. Tras la expulsión definitiva de los moros, España sufrió un retroceso cultural del cual apenas se ha vuelto a recuperar.

Obviamente, toda esta cultura islámica no era, en absoluto, puramente árabe. Resultaba inevitable que la capa de los conquistadores árabes entrara en íntimo contacto con la cultura de los pueblos sometidos, y si bien, a causa de su firmeza religiosa, no fue absorbida por la cultura, en parte superior, de los sometidos, sí que contribuyeron vencedores y vencidos en igual medida a esta cultura mixta.

Para la vida espiritual, uno de los elementos más importantes, el más importante después de la religión musulmana, era la antigua ciencia y filosofía griegas. A partir del siglo VIII, merced a las traducciones y comentarios de los estudiosos islámicos, así como de los cristianos de Oriente, que vivían en el dominio árabe, el conocimiento de aquellas se extendió rápidamente por todo el mundo árabe; junto a esto, también, por cierto, y de un modo parecido, el del mundo espiritual hindú. En sí mismo, el contraste entre el modo de pensar griego y la seca sencillez de la religión coránica no era menos agudo que en el caso del cristianismo primitivo. Pero, como en éste, la estimación de la cultura griega, así como la necesidad de fundamentar y ampliar científicamente la cultura islámica, condujo, con relativa rapidez, a una estrecha imbricación de ambas. La filosofía greco-árabe, formada de este modo, se convirtió entonces en la vía por la cual se transmitió a la filosofía cristiana de la Edad Media europea una gran parte del legado de filosofía y ciencia griegas, sobre todo, el conocimiento exacto de Aristóteles. Bastaría

* Dawson, *Gestaltung*, pp. 172 ss.

esta razón para que no fuera olvidada en una historia de la filosofía occidental.

Fue en el ámbito cultural musulmán, y sobre todo en la España mora, donde muchos judíos, expulsados de su patria por los romanos en el año 135 d.C. tras la destrucción de su último estado palestino, pero firmes guardianes de su idiosincrasia nacional y religiosa en un entorno extraño, encontraron un lugar donde desplegarse de un modo relativamente libre. En las escuelas superiores de la España mora enseñaban conjuntamente, con notable tolerancia, musulmanes, cristianos y judíos. Las colosales bibliotecas guardaban escritos de las tres confesiones, así como traducciones y comentarios de la filosofía pagana. En estrecho contacto con el desarrollo espiritual islámico, el judaísmo produjo también en esta época una filosofía que era algo más que un mero apéndice a la antigua teología judaica; pues, como la filosofía islámica, se caracteriza por el afán de fundir los dogmas de la propia religión con pensamientos de la filosofía griega. También ella influyó, al mismo tiempo, en la filosofía cristiana.

2. La filosofía árabe

Siguiendo un notable paralelo con el despliegue de la Escolástica, en la filosofía árabe, a un período inicial en el que se recogen de los griegos, sobre todo, los pensamientos platónicos y neoplatónicos, le sucede un segundo en el que la filosofía aristotélica es cada vez más conocida y determinante.

En el comienzo de la filosofía islámica se hallan, inmediatamente, dos de sus mayores pensadores: *Alkindi*, que enseñó en el siglo IX en Bagdad, y *Alfarabi*, entre el 900 y el 950, en Bagdad, Aleppo y Damasco. Del primero se nos han transmitido pocas cosas, que, sin embargo, permiten reconocer claramente su disposición fundamentalmente neoplatónica. También Alfarabi tiene una actitud fundamentalmente mística, emparentada con el neoplatonismo. Sin embargo, combina ya con ella una clasificación objetiva y lógica de la realidad y de las ciencias que la investigan, clasificación que enlaza con Aristóteles.[9] También proporcionan una estimulante visión del mundo de pensamiento de esta época los *Tratados de los hermanos de la pureza*, unos cincuenta tratados sobre religión, filosofía, y ciencia natural, de los miembros de la comunidad secreta de los hermanos de la pureza, que

[9] V. Aster, *Geschichte*, p. 135.

aparecieron en el siglo X en el Oriente árabe. También ellos muestran la unión de religión musulmana y filosofía helénica, que era el fin expreso de esta secta, combatida encarnizadamente por el clero islámico, pero extremadamente influyente.

Más importantes que estos platónicos árabes son, en lo que se refiere al contacto con la Escolástica cristiana, los dos grandes aristotélicos de la filosofía islámica. Uno es *Avicena* (en árabe, Ibn Sina), nacido en 980 en Bojara, en el Turquestán, y muerto en el 1037. Se le considera el mayor filósofo del Oriente árabe. Apoyarse en Aristóteles era natural para Avicena por ser médico e investigador de la naturaleza. Este apoyo se destaca sobre todo en su concepción de la relación entre Dios y la naturaleza (la materia). Avicena no hace surgir todo, la materia incluida, de Dios por emanación, como hacen los neoplatónicos, sino que pone la materia como eternamente existente frente a Dios. Para él, como para Aristóteles, Dios es el motor inmóvil; las formas que de él fluyen se realizan en la materia.

Arroja una luz significativa sobre el desarrollo paralelo de las Escolásticas árabe y cristiana el hecho de que el problema de los universales, discutido en Occidente, no sólo exista también aquí en forma similar, sino que también es resuelto, de un modo exactamente igual al de Abelardo, pero cronológicamente anterior, por Avicena. Pues también éste enseña que de los universales puede enunciarse algo triple: en el intelecto divino, son anteriores a las cosas, en lo que se refiere a la encarnación en la realidad, están en las cosas, en las cabezas de los hombres, en tanto que conceptos formados por ellos, están después de las cosas.

Si Avicena pasa por ser el rey de la filosofía árabe en el Oriente, en el Occidente árabe es Averroes (en árabe, Ibn Rushd) la figura dominante, y de la más importancia por su repercusión en la filosofía europea. Averroes nació en 1126 en Córdoba, en España, y murió en 1198 en el destierro. Para él, Aristóteles es «el filósofo». Las obras de Averroes son, en gran parte, detalladas interpretaciones del maestro a quien el amaba por encima de todo.

Aristóteles había expuesto el origen de la naturaleza de tal modo que, en la materia, que de por sí no tiene realidad, sino sólo potencia, se introducen las formas para que surja la realidad. Averroes interpreta esto de tal modo que las formas no llegan a la materia desde fuera, sino que en la materia eterna están contenidas ya potencialmente todas las formas, que cristalizan a partir de ella en el curso de un proceso de desarrollo. Semejante posición está, naturalmente, muy alejada de la fe en la creación divina a partir de la nada, tal como la postula la religión musulmana, en coincidencia con la cristiana y la judía.

No es este el único punto en que Averroes entra en contradicción con la dogmática islámica; pues niega también la inmortalidad del alma individual y sólo reconoce un espíritu inmortal suprapersonal, pudiendo así decir que Sócrates o Platón no son inmortales, pero sí la filosofía[10]. En una concepción que enseñe al hombre a hacer el bien por el bien mismo, ve Averrores una moralidad más alta que la que hace obrar al ser humano por sus expectativas de premio o castigo en el más allá. Pero, precisamente, la doctrina de Mahoma no se cansa de pintar con rica fantasía, en vivísimas imágenes, los castigos del infierno que le esperan al ser humano en el más allá, así como los placeres del Paraíso, en el cual aguardan al combatiente de Alá suaves campamentos, vino y muchachas de grandes ojos y negros cabellos.

Averroes entiende la relación entre religión y filosofía de tal modo que la verdad superior y pura, que el filósofo conoce en su filosofía, aparece en la religión de un modo más plástico, adaptado al débil entendimiento de la masa. No resulta sorprendente, pues, que la filosofía de Averroes, como, por lo demás, la de su gran predecesor Avicena, fuera condenada tajantemente por la ortodoxia musulmana, y sus escritos entregados a las llamas; cosa que impidió su influjo tan poco como en los demás casos similares.

El desarrollo de la filosofía árabe, por último, es comparable también al de la Escolástica cristiana en que, después de que el Aristotelismo se impusiera con su profunda intelectualización de la religión, surgió como reacción una corriente mística. Ésta se encarna, sobre todo, en *Al Gazel* (1059-1111), que se vuelve por completo hacia la fe en contraposición a la razón, tomando una postura escéptica frente a toda ciencia y toda filosofía, tal como se manifiesta, sobre todo, en su célebre obra, combatida apasionadamente por Averroes, *La destrucción de los filósofos* (*Destructio philosophorum*).

3. La filosofía judía

El desarrollo de la filosofía judía de la Edad Media corre paralelo al de la cristiana y la islámica, por cuanto también en ella una época de tinte neoplatónico precede al predominio de Aristóteles.

Al primer período pertenecen, entre otros, los en parte enigmáticos escritos de la *Câbala*, una comunidad secreta de mística judía de la

[10] Erdmann, *Grundriß*, p. 203.

época entre los siglos IX y XII. De los aristotélicos judíos nombraremos sólo a los más relevantes: *Maimónides* (en hebreo, Moshe ben Maimun), nacido en 1135 en Córdoba, en España, y muerto en 1204 en El Cairo. Su obra principal es la *Guía de Perplejos*, escrita originalmente en lengua árabe (pero con signos hebreos), y posteriormente traducida al hebreo y al latín. «Perplejos» denomina Maimónides a aquellos que no saben qué hacer con las (supuestas) contradicciones entre la verdad filosófica y la religión (judía) revelada.

Maimónides, como su contemporáneo musulmán Averroes, es un ardiente admirador de Aristóteles. Dice que, aparte de los profetas, nadie se ha acercado tanto como él a la verdad. No va tan lejos como aquel al extraer todas las consecuencias de los pensamientos aristotélicos, y nantiene, por ejemplo, el dogma de la creación —por falta de pruebas suficientes en contra—; pero sí lo bastante lejos como para entrar en conflicto con los rabinos ortodoxos más estrictos.

En la relación de la fe con el conocimiento de la razón, está convencido por principio de que los resultados de ambas coinciden. Allí donde, sin embargo, aparece un conflicto entre la razón y las palabras de la Escritura, le da la primacía a la razón, e intenta armonizar la Escritura con ella por medio de una interpretación alegórica[11].

En su *Tratado teológico-político*, Spinoza se ocupó ampliamente de los pensamientos de Maimónides.

III. LA ALTA ESCOLÁSTICA

Antes de tratar a los dos representantes principales de la alta escolástica, vamos a hacernos presentes algunos caracteres generales propios de esta época.

La hegemonía universal de Aristóteles. A partir del siglo XII, por mediación árabe y judía esencialmente, se fue conociendo en Europa cada vez más la totalidad de la obra de Aristóteles, en particular, también, los escritos de física y metafísica, de los que hasta entonces no se había sabido nada. Se traducían las ediciones árabes al latín; desde el siglo XIII, también directamente del griego. Los reparos iniciales de la Iglesia contra Aristóteles se debían, principalmente, a que también circulaban bajo su nombre algunos escritos neoplatónicos. Se disiparon cuando, en el siglo XIII, se conoció la inautenticidad de estos escritos. Y así ocurrió que la Iglesia, que en los años 1210 a 1215 aún prohibía terminantemente el estudio de la teo-

---

11. V. Aster, *Geschichte*, p. 138.

ría aristotélica de la naturaleza, veinte años más tarde la autorizaba con reservas, poco tiempo después ya oficialmente, e incluso, en el siglo siguiente, determinó que nadie podría tener el título de magister si no había leído algo sobre Aristóteles[12]. El prestigio de Aristóteles subió tan alto que, teniéndosele por predecesor de Cristo en las cosas mundanas, se le comparaba con San Juan Bautista, predecesor de Cristo en las cosas espirituales. Se consideraba que su obra era la suma insuperable de toda la sabiduría mundana, la regla de la verdad, simple y llanamente. Comenzó la hegemonía universal de la filosofía aristotélica, que duraría hasta bien entrado el siglo XVI. En ninguna otra ocasión ha dominado un individuo de modo tan completo el pensar de Occidente.

El contacto del pensamiento cristiano con las ideas islámicas y judías.—La era de las Cruzadas (1096-1270) alumbró un contacto, fructífero y preñado de consecuencias, entre la cultura occidental y la de Oriente. En la navegación, en el desarrollo de las ciudades y del comercio, en la arquitectura, la poesía, la geografía y en otras ciencias, Europa le debe a este contacto múltiples estímulos y enriquecimientos. En filosofía, se corresponde con esto un estrecho contacto de los pensamientos cristianos y pensadores y sistemas no cristianos, o incluso anticristianos.

> No faltaba en ello [...] el conocimiento de que se trataba de una sabiduría que brotaba de una fuente totalmente ajena a la doctrina de la Iglesia. Antes bien, era esto algo que se destacaba especialmente, pues, como si Aristóteles aún no fuera suficientemente no cristiano, tenían que ser los comentaristas musulmanes y judíos los que desvelaran el auténtico sentido de sus doctrinas. Igual que al pagano por excelencia se le llama el philosophus, al menos cristiano de todos los musulmanes, Averroes, se le llama el *commentator* por excelencia[13].

Las Sumas.—La ampliación del horizonte social, geográfico y espiritual, por medio de las cruzadas, el extraordinario aumento del saber que se enseñaba en las universidades gracias al conocimiento de Aristoteles y de la ciencia natural árabe, la creciente profundización y refinamiento conceptual del pensar escolástico mismo; todo esto junto hizo surgir en la filosofía un afán de abarcar todo lo conocido en un sistema compendiado y concluyente de conocimiento del mundo, «un sistema enciclopédico de todas las ciencias, coronado por la teología, comparable a las grandes catedrales góticas de la época, que, alzándose desde la

---

[12] Erdmann, *Grundriß*, pp. 207 ss.
[13] Ib., pp. 192 ss.

tierra, parecían elevarse hasta el cielo»[14]. Este afán alcanzó su *culmen* en las grandes *Sumas* de la alta Escolástica, obras que, elaborando una inmensa masa de saber, esbozan una imagen cristiana del mundo que comprende globalmente la naturaleza, la humanidad, el alma y el mundo supraterrenal. En el ámbito teológico, constituyen un nivel previo a las sumas los llamados *Libros de Sentencias*, sobre todo los de Pedro Lombardo (muerto en 1164). En ellas, se presentan, recopiladas en sentencias de los Padres y maestros de la Iglesia de forma sumaria, las doctrinas principales del cristianismo, ordenadas por ámbitos de problemas.

Universidades y órdenes.—Durante la Alta Edad Media, el lugar donde propiamente se cultivaba la filosofía eran las universidades, que estaban naciendo entonces. París, Colonia, Oxford, Bolonia y Padua eran las más importantes. La Universidad medieval era un organismo espiritual supranacional. Como ya indica el nombre (*universitas literarum*, la totalidad de las ciencias), abarcaba todos los ámbitos del saber, con el fin de conducirlos juntos a la teología cristiana, que lo coronaba todo. La universidad ocupó el lugar de las escuelas superiores monásticas y teológicas, hasta entonces, las únicas existentes. El cuidado de la filosofía era tarea de la Facultad de Artes (que coexistía con la de Teología).

Un segundo punto central, no menos importante, del pensar filosófico y teológico, llegaron a serlo también las órdenes mendicantes de los dominicos (fundados en 1216) y de los franciscanos (Francisco de Asís, 1182-1226). De los cuatro representantes principales de la Alta Escolástica, dos eran franciscanos: *Alejandro de Hales* (muerto en 1245) y Buenaventura (1224-1274). Los otros dos, San Alberto y Santo Tomás, a los cuales se limitará lo que sigue de nuestra exposición, por ser los más relevantes, eran dominicanos.

1. San Alberto Magno

Alberto de Bollstädt nació, de familia noble, en 1193, o en 1207, en Lauingen del Danubio, y fue educado en el castillo paterno. En la universidad de Padua estudió «artes liberales», ciencias de la naturaleza, medicina y la filosofía de Aristóteles (entonces aun no reconocido por la Iglesia). Siguió un fecundo estudio de Teología en la Universidad de Bolonia. Entretanto, bajo la influencia del general de los dominicanos, el alemán Duque Jordanus, Alberto había entrado en esta Orden. Ésta

[14] V. Asler, *Historia*, p.142.

le envió a Colonia, para enseñar filosofía y teología en la escuela que allí tenía. Se distinguió tanto en ello que fue enviado a París, el astro que resplandecía sobre cualquier otra luz en la ciencia medieval cristiana. Como profesor, tenía Alberto una afluencia tal de estudiantes que, a menudo, tenía que dar sus conferencias al aire libre, ya que no había edificio que pudiera acoger a todos sus oyentes. También trabajó durante algún tiempo en Ratisbona, Friburgo, Estrasburgo y Hildesheim, teniendo en todas partes que organizar la enseñanza científica en alguna escuela de la Orden. Llegó a ser provincial, defendiendo a las Ordenes mendicantes ante el papa en Italia. En 1260, fue nombrado obispo de Ratisbona. Tras ser apartado, por voluntad propia, de este cargo, pasó en Colonia los dos últimos decenios de su vida. Vivió en su enclaustramiento monástico, dedicado por completo a su trabajo científico y a escribir. Falleció allí en 1280.

Los escritos de Alberto Magno fueron publicados en 1651, en Lyon, en una edición completa. Llenan veintiún gruesos tomos. Una gran parte de ellos la constituyen los comentarios a las obras de Aristóteles. Alberto fue el primero en alumbrar para sus contemporáneos la filosofía de Aristóteles en todas sus partes, además de los comentaristas judíos y árabes. Allí donde creía ver lagunas, Alberto intentaba rellenarlas por sí mismo. Aprovechaba para ello, no sólo los pensamientos de otros filósofos e investigadores, sino también los suyos propios y, lo que es muy significativo, en el dominio de las ciencias naturales, sus propias observaciones. Sobre todo en botánica y en zoología, así como en química, era él un investigador independiente de la naturaleza. Sin cometer una exageración, puede considerársele en este dominio tan importante como en teología o en filosofía. En un trabajo enorme, reunió y ordenó una cantidad gigantesca de material.

Sus contemporáneos le dieron el título honoriario de «Magno» y de «doctor universal». La creencia popular le atribuía incluso un saber sobrenatural, a causa de sus conocimientos científico-naturales.

Pero Alberto, el mayor de todos los escolásticos alemanes, no llegó a completar por sí mismo la obra en la que aprovechara críticamente todo este material —apenas abarcable para otros— para configurarlo como un sistema unitario, tal como había hecho en su *Suma de Teología*. Eso es algo que sólo llevó a cabo su gran discípulo Santo Tomás, el cual completó lo que San Alberto, abriendo nuevos cauces, había comenzado. Sin Alberto la obra de Tomás sería impensable.

Como las opiniones doctrinales y la estrutura del sistema total de ambos coinciden en lo general, y como Alberto nunca expuso su saber en una recopilación sistemática, nos limitaremos en nuestra exposición, por lo que se refiere al contenido, a la obra de Santo Tomás, el

cual, apoyándose espiritualmente en los hombros de San Alberto, creó el mayor sistema doctrinal de la Edad Media.

2. Santo Tomás de Aquino

a) *Vida y obra*[15]

Entre Roma y Nápoles, cerca de Aquino, está el castillo de Rocasecca, en el cual, hacia las navidades de 1224, nació Tomás, hijo del Conde Landulfo de Aquino, pariente de la familia imperial de Hohenstaufen. Con cinco años, fue entregado para su educación a los benedictinos de la cercana abadía de Montecassino. Siendo aún un muchacho, pasó a la universidad de Nápoles, a fin de estudiar artes liberales. A los diecisiete años, ingresó en la orden de los dominicos, la cual, en los años siguientes, le envió a París, para que perfeccionase sus estudios. De viaje hacia allí, fue hecho prisionero por sus hermanos, que no aprobaban su decisión, y devuelto al castillo paterno. Sin embargo, la decisión de Tomás de abrazar la vida espiritual era inflexible. Consiguió huir. En París, conoció a San Alberto Magno, que se convirtió en su maestro. Durante toda su vida, Tomás permaneció apegado a él con cariño y admiración. Después de tres años de estudio allí, Alberto lo llevó consigo a Colonia, donde Tomás estudió cuatro años bajo su dirección. En 1252, volvió a París, y empezó allí su actividad docente. Se dedicó con total entrega a su magisterio. Tomás estimó siempre en mucho este puesto de profesor de teología. Lo comparaba, en lo que se refiere al cuidado práctico de las almas, con el oficio de un arquitecto frente a los que construyen el edificio: igual que el arquitecto piensa los planos y dirige la construcción según ellos, el profesor de teología piensa los planos según los cuales debe hacerse funcionar el cuidado de las almas. Durante una larga estancia en su Italia natal, entre otras cosas, como teólogo de la corte papal en Orvieto, Tomás trabó conocimiento con su concofrade, el filólogo *Guillermo de Moerbecke*. Guillermo había traducido al latín numerosas obras griegas, sobre todo las de Aristóteles. Fue así como Tomás adquirió un conocimiento a fondo de Aristóteles. Muy superior al de su maestro Alberto, que aun se apoyaba esencialmente en traducciones del árabe.

El apogeo de la carrera científica de Tomás de Aquino lo constituye su segunda estancia en París, entre 1269 y 1272. Era allí Tomás el pro-

[15] Martin Grabmann, *Thomas von Aquin*, München/Kempten, 1946.

fesor de teología más celebrado. Se consultaba su opinión para todas las cuestiones en disputa, e intervino decisivamente en muchas polémicas. Vino luego la llamada de su Orden para que creara un Estudio General de Teología (Universidad de la Orden) en Nápoles. Allí le llegó la convocatoria del Papa para participar en el concilio de Lyon (1274). De viaje hacia allí, en el monasterio de Fossanova, a medio camino entre Nápoles y Roma, no lejos de Priverno, le sorprendió la muerte. La dulzura y pureza de su carácter le habían valido el sobrenombre de *doctor angelicus*.

La obra escrita por Tomás en el curso de su vida tiene la misma asombrosa extensión que la de su maestro Alberto. La primera edición completa, aparecida en Roma y Venecia a finales del siglo XVI, comprende ya diecisiete infolios. Una edición italiana de mediados del XIX tiene veinticinco tomos, una francesa de finales del mismo siglo, treinta y cuatro.

Las obras que una penetrante crítica textual y la investigación grafológica han revelado como auténticamente suyas, pueden clasificarse en los grupos siguientes:

1. *Comentarios a Aristóteles.*—En total, doce obras de comentarios a los escritos de Aristóteles: sobre los Analíticos, sobre Etica, Metafísica, sobre Física, los libros sobre el alma, sobre el cielo y la tierra, sobre el nacer y el perecer de las cosas naturales, sobre política, etc.

Ciertamente, los comentarios de Tomás no tienen el mismo significado que los de Alberto, los cuales hicieron época por ser los primeros en alumbrar en pensamiento Aristotélico en toda su dimensión. Pero, por otro lado, representan un progreso científico frente a éstos, ya que Tomás pudo servirse de documentos más precisos y porque, a diferencia de Alberto, siempre distingue claramente el texto aristotélico de sus propias interpretaciones y añadidos. Además, Tomás utiliza un latín más perfecto que Alberto. Siendo italiano, esta lengua le resultaba más cercana.

2. *Escritos filosóficos menores.*—Destacaremos de entre estos, el escrito *Sobre la unidad del intelecto, contra los averroístas.* Se trata de una cuestión disputada por Tomás con un movimiento intelectual que había ganado considerable influencia durante el siglo XIII en la universidad de París. Su representante principal era *Sigerio de Bravante.* Para esta corriente filosófica, la interpretación que el árabe Averroes daba de Aristóteles había llegado a ser determinante hasta un grado tal que aprobaba sus frases incluso cuando chocaban con el dogma cristiano. Como es sabido, Averroes enseñaba la eternidad del mundo (en lugar

de su creación), y una materia, además, en la que las formas están potencialmente contenidas; negaba la inmortalidad del alma individual, y encontraba en la filosofía una verdad más pura y superior. Esta escuela se llamó averroísmo latino o peripatetismo averroísta. Con ella se enfrentó Tomás. Fue, como era de esperar, condenada por la Iglesia.

3. *Exposiciones globales de teología.*—Forman parte de éstas dos de las obras más importantes de Tomás: el comentario a los *Libros de Sentencias* de Pedro Lombardo, y la *Summa theologica*, que no pudo acabar hasta el final.

4. *Las llamadas «Quaestiones disputatae».*—Son la anotación literaria de las *disputationes* teológicas que se mantenían regularmente en las universidades.

5. *Escritos menores sobre dogmática cristiana.*—En total, doce títulos

6. *Obras apologéticas.*—Es decir, aquellas que servían a la defensa de la fe cristiana: la *Summa contra gentiles*, dirigida, principalmente, contra los árabes, *Del fundamento de la fe contra sarracenos, griegos y armenios, Contra los errores de los griegos.*

7. *Escritos sobre filosofía del derecho, del Estado y de la sociedad.*—En total, son seis títulos, entre ellos *Del régimen de los príncipes* y un escrito sobre el trato a los judíos.

8. *Escritos sobre las órdenes y sobre sus reglas.*

9. *Escritos exegéticos sobre interpretación de la Sagrada Escritura.*

Puede considerarse que las dos obras principales son la *Summa theologica*, escrita entre 1266 y 1273, no terminada por Tomás, y completada por un sucesor suyo, y la *Summa contra gentiles*, llamada también *Suma filosófica*, compuesta entre 1259 y 1264.

Las obras de Santo Tomás se distinguen por su metódica articulación y su estilo transparente. Él le daba gran valor a que «el maestro de la verdad católica no sólo tenga que enseñar para los avanzados, sino también para los principiantes», y se esmera por ello en la sencillez, la claridad, y una articulación elaborada, que solían faltar en su tiempo a los comentarios a sentencias, apenas ordenados, y los escritos de disputas, compuestos a partir de una ocasión determinada. El afán de una

expresión precisa y de la ausencia de malentendidos está para él, pues, por encima de la inspiración retórica y la brillantez de la exposición.

b) *Fe y saber*

Con Tomás, los dominios del saber y de la fe quedan muy claramente delimitados. En lo que concierne, primero, al saber, hay una convicción inquebrantable de que existe un reino ordenado de la realidad, que nosotros podemos conocer. Ello significa atenerse decididamente a la posibilidad de un conocimiento verdadero y objetivo, así como una renuncia (semejante a la del agustinismo) a toda filosofía que vea en la realidad sólo un producto del espíritu humano pensante y quiera restringir el espíritu al conocimiento de sus propias formas.

> Han defendido algunos la opinión de que nuestras facultadas cognoscitivas sólo conocen sus propias modificaciones [...] según lo cual, el intelecto sólo conoce sus propias modificaciones subjetivas, es decir, [...] la imagen recibida por él en el pensamiento[...]. Pero esta visión debe ser rechazada por dos motivos. Uno es que las ciencias perderían todo su fundamento. Pues, si nuestro pensamiento sólo conociera las especies subjetivas que se encuentran en el alma, la ciencia no podría entonces referirse a ningún objeto situado fuera del pensar, y su único campo serían entonces estas formas subjetivas de conocimiento en el espíritu. Otra razón es que de una interpretación subjetiva del conocimiento del espíritu humano resultaría que todo lo que se conoce es verdadero, y que dos proposiciones que se contradigan serían verdaderas a la vez [...]. Si el sentido del gusto, por ejemplo, sólo percibe la propia afección, el que tenga un gusto sano y normal juzgará que la miel es dulce, y con razón. Quien tenga un gusto ya afectado juzgara que es amarga, y su juicio sería igualmente correcto, según suponen los que hemos mencionado más arriba. Por consiguiente, de la consideración subjetivista del conocimiento humano [...] se deduciría que no existe ninguna diferencia entre verdadero y falso. Estas dos consecuencias, el rechazo del carácter objetivo y real y del valor de las ciencias, y la anulación de la diferencia de verdadero y falso, de sí y no, nos autorizan y obligan a afirmar la objetividad de nuestro conocimiento y nuestro pensar [...][16].

Pero, si nuestro conocimiento es objetivo y verdadero, ello no basta. Por encima del reino del conocimiento —filosófico, metafísico— se alza como una cúpula el otro reino de la verdad sobrenatural. No es posible atravesar éste también por el mero esfuerzo de la potencia natural de pensamiento. Aquí se separa Tomás de los maestros de la Escolástica temprana como Erígena y Anselmo, los cuales se habían esforzado por ilu-

---

[16] Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, 82, 2.

minar y hacer claro todo el dominio de la dogmática cristiana de acuerdo con la razón. Del ámbito que se sustrae a la investigación filosófica forman parte precisamente los auténticos misterios de la fe cristiana: la Trinidad divina, el que Dios se haya hecho hombre, y la resurrección de la carne. Se trata aquí, según Tomás, de verdades sobrenaturales, que sólo podemos aceptar por la fe como contenido de la revelación divina.

Nunca puede existir una contradicción entre los ámbitos del saber y de la fe. La verdad cristiana es, ciertamente, suprarracional, pero no va contra la razón. La verdad sólo puede ser una, pues procede de Dios. Los argumentos que se alcen contra la fe cristiana desde el pundo de vista de la razón tienen que contradecir ellos mismos los principios supremos del pensamiento racional, y pueden, por ello, ser desarmados con medios racionales. Y esto es lo que Tomás emprende una y otra vez en sus disputas escritas contra los paganos y los herejes cristianos.

Existen, por lo demás, verdades sobre Dios que la razón puede conocer también desde sí misma, así, la existencia de Dios y el que sólo puede haber un único Dios. Por supuesto, la mayoría de los seres humanos, por falta de talento, por pereza, y por tener que consumir sus fuerzas en las múltiples tareas de la autoconservación y el cuidado de la familia, no está en condiciones de meditar con energía y de avanzar hasta estas verdades. Por ello, la sabiduría divina ha hecho también contenido de la revelación, junto a las sobrenaturales, de aquellas verdades de la fe que pueden ser conocidas por la razón.

En este sentido, y en la medida en que ciertas verdades religiosas pueden ser conocidas por la razón, la filosofía, al desarrollarlas, puede entrar al servicio de la fe, al servicio de la teología. La filosofía, además, puede servir para mostrar que son falsas o no vinculantes las pruebas que vayan contra la fe. A esto es a lo que, en todo caso, tiene que limitarse su tarea. No puede mostrar por sí misma verdades sobrenaturales, sino sólo desarmar los argumentos contrarios.

> Te advierto, sobre todo, que, al disputar con los infieles, no intentes demostrar las verdades de la fe con argumentos necesarios de la razón, pues ello ofendería la sublimidad de la fe [...]. Nuestra fe es suprarracional, y no puede ser demostrada con argumentos necesarios de la razón, pero, porque es verdadera y, por tanto, no es antirracional, tampoco puede ser en modo alguno refutada por argumentos necesarios de la razón. El esfuerzo del apologista cristiano no debe dirigirse a demostrar filosóficamente la verdad de la fe, sino a desarmar las objeciones de los rivales, y mostrar así que la fe católica no es falsa[17].

[17] Tomás de Aquino, *De la fundamentación de la fe contra los sarracenos*, Introducción.

Llega aquí al punto culminante de su formación la función «escolástica» de la filosofía de servir exclusivamente como instrumento para fines teológicos[18].

c) *La existencia de Dios y la esencia*

Según Tomás, la existencia de Dios puede ser demostrada por los medios de la razón. Él rechaza, de todos modos, el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, que pretendía mostrar la existencia de Dios sólo a partir de su concepto. La frase «Dios existe» no es, para él, una verdad evidente de modo inmediato para la razón, ni tampoco innata en el ser humano. Tiene que ser demostrada. La suma teológica contiene cinco pruebas de la existencia de Dios, en conexión inmediata unas con otras.

La primera y la segunda prueba son, de modo resumido, como sigue:

> La existencia de Dios puede exponerse por cinco vías. La primera y más clara es la que se toma del movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que hay en el mundo cosas que se mueven [...] Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva por sí mismo. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.
>
> La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos, ni es posible, que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes [...]. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía parte, de modo semejante, de lo contingente y lo necesario. Tampoco aquí puede retrocederse hasta el infinito al seguir la cadena que muestra de dónde tiene lo necesario su necesidad. Hay que poner algo que tenga su necesidad por sí mismo, y eso es Dios. La

[18] Erdmann, *Grundriß*, p. 225.

cuarta vía parte de los grados de perfección que encontramos en todos los seres.

La quinta prueba es teleológica, parte de la organización de toda la naturaleza según un fin.

> Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios[19].

No es precisa una explicación especial para ver cuánto se apoyan estas pruebas en Aristóteles, pero también en San Agustín. En sus discusiones sobre la esencia de Dios, Tomás busca una vía intermedia entre una representación antropomórfica de Dios, por un lado, y la concepción (neoplatónica) de que Dios sea algo completamente más allá, trascendente e incognoscible[20]. Nuestro conocimiento de Dios se caracteriza de modo triple: es, en primer lugar, mediato, en tanto que viene proporcionado por la acción de Dios en la naturaleza. En segundo lugar, es analógico, en tanto que los conceptos que convienen a las criaturas de Dios, en virtud de la relación de afinidad entre el creador y lo creado, los referimos a Dios. En tercer lugar, es compuesto, en tanto que sólo podemos captar por fragmentos, desde diferentes lados, la esencia de Dios, infinitamente perfecta. Es, en conjunto, imperfecto, pero es conocimiento, y nos enseña a ver a Dios como el concepto supremo del ser perfecto que reposa sobre sí mismo.

La revelación nos enseña a ver a Dios como el *Creador* del universo (la creación, según Tomás, es una de las cosas que sólo pueden ser conocidas por revelación). En la creación, Dios realiza sus *ideas* divinas, con lo cual volvemos a encontrar el pensamiento de Platón, claro que de una forma diferente.

d) *El ser humano y el alma*

Pasaremos por alto la cosmología tomista (que sigue manteniendo la imagen geocéntrica del mundo, poniendo la tierra en el centro del

---

[19] Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, 2, 3.

[20] Grabman, *Thomas*, p. 112.

universo) para dirigirnos enseguida a su psicología, que constituye uno de los núcleos de su sistema. El alma humana es para Tomás objeto de una cariñosa e intensa investigación y meditación. En algunos de sus escritos, habla de los sentimientos, la memoria, las facultades del alma y su relación entre ellas, así como del conocimiento.

También aquí, el fundamento de Aristóteles, la doctrina aristotélica de la materia pasiva y la forma como el principio activo y actuante. El alma es el principio formante que subyace a todas las manifestaciones de la vida. Dirigida al ser humano, ello significa: «El principio de la actividad del pensamiento, el alma racional, es la forma esencial del cuerpo humano.» En concreto, Tomás expone que el alma humana es incorpórea, esto es, forma pura, sin materia, y que es una substancia puramente espiritual, independiente de la materia. Se sigue de ello su indestructibilidad y su inmortalidad. Pues, dado que el alma es una substancia independiente del cuerpo, no puede ser destruída con éste y, en tanto que forma pura, no puede tampoco ser destruída en sí misma. También al ansia de inmortalidad ínsita en el ser humano, que no puede ser una vana ilusión, la valora él como una prueba de la inmortalidad de la sustancia anímica, en la que él insiste también en contraposición a los averroístas, los cuales sólo reconocían una inmortalidad supraindividual del espíritu.

En la teoría de las facultades del alma, Tomás se une igualmente a Aristóteles. Distingue con éste la facultad vegetativa (nutrición y reproducción) de las facultades de percepción sensorial, que aparecen en los animales, el apetito y el libre movimiento. A ello se añade, con el ser humano, la facultad intelectual, el entendimiento. Tomás le otorga claramente a este la primacía frente a la voluntad. El intelecto está por encima de la voluntad. La teoría del conocimiento y la psicología tomista son intelectualistas. En psicología —y junto a ella en otros dominios también—, el dominio Santo Tomás entró en agudo conflicto con las concepciones que, por la misma época, desarrollaba la orden franciscana. La teología franciscana, apoyándose estrechamente en el agustinismo, y más atrás, en Platón, acentúa el carácter activo del conocimiento humano. Tomás, por el contrario, invocándo a Aristóteles, destaca el carácter pasivo, receptivo del conocimiento. Ve en el conocimiento un asimilación del sujeto cognoscente al objeto conocido, un atrapar plásticamente la realidad[1]. Se alcanza el recto conocimiento cuando la imagen presente en el entendimiento coincide con la

[1] Ib., p. 140.

de la realidad (*Adaequatio rei et intellectus*: adecuación del entendimiento y las cosas).

¿Cómo es que llegamos a alcanzar conocimientos? A esta pregunta da Tomás la misma respuesta que había dado Aristóteles: no por la participación en las ideas divinas (o el recuerdo de ellas), sino tan sólo por la *experiencia*, en virtud de la percepción sensorial. Tomás es un *empirista*. Todo el material de nuestro conocimiento procede de los sentidos. Por supuesto que sólo el material. El intelecto activo lo forma posteriormente. La experiencia sensible nos muestra las cosas individuales. Pero el objeto particular del entendimiento es la esencia, la *quididad* (*quiditas*) que está presente en las cosas individuales. Para poder reconocerlas, el espíritu debe ayudarse de la «imaginación». De modo peculiar, se hallan aquí preformados los fundamentos de la teoría del conocimiento de Kant, según la cual el conocimiento se origina en las figuras que se forman de las manifestaciones dadas por la percepción sensorial, por medio de las formas de la intuición y del pensamiento ínsitas en el espíritu humano. Queda sólo la cuestión de cómo procede la «imaginación» al formar la intuición sensible, y qué partes de nuestro conocimiento proceden de la sensibilidad, y cuáles de las formas universales y de los propiedades de nuestro propio espíritu.

Con la teoría del conocimiento y del alma se enlaza la *ética*. Tomás dice:

> Tres cosas necesita el ser humano para salvarse: saber lo que debe creer, saber lo que debe pedir, saber lo que debe hacer[22].

Como un presupuesto de la acción moral, Tomás destaca el *libre albedrío*. También aquí hay una contraposición al agustinismo y la teología franciscana que se desarrollaba con él. En el fondo, de todos modos, Tomás no se queda tan lejos del determinismo. En lo que se refiere a las virtudes, Tomás asume las cuatro virtudes cardinales griegas transmitidas: sabiduría, valor, mesura y justicia, y les añade las tres cristianas de fe, amor y esperanza. La estructura de la doctrina tomista de las virtudes es extremadamente complicada, pero sus pensamientos fundamentales son sencillos:

> La razón es naturaleza para el hombre. Todo lo que vaya contra la razón, va contra la naturaleza del hombre[23].

---

[22] Tomas, *De los dos mandamientos del amor y los diez mandamientos de Dios*, Comienzo.

[23] Tomás, *Quaestione*, sobre el mal 14, 2 ad 8.

El bien del hombre, en tanto que sea hombre, consiste en que la razón sea perfeccionada en el conocimiento de la verdad y en que las potencias de los apetitos inferiores sean dirigidas de acuerdo con el hilo de la razón. Pues la humanidad le adviene al hombre porque tiene el poder de la razón[24].

No se llama bueno al hombre de gran entendimiento, sino al que tiene buena voluntad[25].

Aunque la contemplación sea siempre de rango superior a la vida diaria, parece actuar mejor en favor de Dios quien renuncia a perder algo de la contemplación para socorrer al prójimo por voluntad de Dios[26].

Igual que es bueno amar al amigo por ser amigo, es del mal amar al enemigo por ser enemigo. Pero es bueno amar al enemigo en cuanto que es de Dios [...]. Es contradictorio amar al amigo como amigo y al enemigo como enemigo. Pero no hay ninguna contradicción en amar al amigo y al enemigo porque ambos son de Dios[27].

Y por eso, respecto a lo que está por debajo de nosotros, el conocimiento es más noble que el amor; por esta razón pone el Filósofo las virtudes del conocimiento por encima de las morales; pero respecto a lo que está por encima de nosotros, sobre todo respecto a Dios, el amor es más alto que el conocimiento. Y por eso el amor excede a la fe[28].

e) *Política*

Siendo unos aristotélicos convencidos, tanto Alberto Magno como Tomás de Aquino dirigen su interés al mundo de los fenómenos. Ello tiene lugar, empero, en direcciones diferentes en los dos: en Alberto, más hacia el mundo sensible; en Tomás, más hacia el mundo moral: el Estado[29]. Hoy, diríamos que Alberto estaba más orientado a la ciencia natural, Tomás hacia las ciencias del espíritu o sociales. Mientras que Alberto, de entre los escritos de Aristóteles, había dejado sin comentar la *Política*, Tomás se manifestó repetida y detalladamente sobre este ámbito. Igual que los griegos, Tomás ve al ser humano inserto en la sociedad y el Estado. Lo muestran frases como la siguiente:

---

[24] Tomás, *Quaestione*, sobre la virtud en general.

[25] Tomás, *Suma teológica*, I, 5, 4. [Trad. española de Raimundo Suárez, Ed. Católica (BAC), Madrid, 1954, (*N. del T.*)].

[26] Tomás, *De la defensa de la vida espiritual*, 23.

[27] Tomás, *Quaestiones sobre el amor*, 8, ad 11, as 12.

[28] Tomás, *Suma teológica*, II, II, 26 ad 1.

[29] Erdmann, *Grundriß*, pp. 234 ss.

> Es imposible que un ser humano sea bueno y no tenga relación con el bien común[30].

> Cuanta más relación tenga una virtud con el bien común, tanto mayor es su rango[31].

La teoría tomista del Estado enlaza estrechamente con la de Aristóteles, a la cual fue Tomás el primero en darle toda su validez en Occidente. El hombre es para Tomás, como para Aristóteles, un *zoon politikon*, un animal social. Ello sólo bastaría para hacer necesario el orden estatal.

> Si, de esta manera, es natural que el hombre viva en comunidad con otros muchos, tiene entonces que haber entre los hombres algo por lo que se gobierne a los muchos. Pues dado el gran número de seres humanos, y los deseos de cada individuo de actuar egoístamente en favor de sus propios intereses, la sociedad humana se descompondría en direcciones opuestas si no hubiera alguien obligado a preocuparse por el bien común de la sociedad, igual que el cuerpo del hombre, y cualquier ser vivo, se desharía si no existiera en el cuerpo una fuerza común que lo dirige, y que se rige por el bien común de todos los miembros[32].

Así fundamenta Tomás la necesidad de una autoridad social. Puesto que la naturaleza humana, que hace necesario el Estado, fue creada por Dios, es Dios, según enseña la escritura, la fuente de autoridad.

También en lo que se refiere a las *formas de gobierno*, Tomás se atiene a las distinciones, introducidas por Aristóteles, entre monarquía, aristocracia y *politie*, y sus correspondientes degeneraciones en tiranía, oligarquía y democracia. De entre las formas buenas de gobierno, él da su preferencia a la monarquía, de la cual tiene una representación ideal. El rey tiene que ser en su reino lo mismo que el alma en el cuerpo y Dios en el mundo. El gobierno de un rey bueno y justo debe imitar al gobierno universal de Dios. Sin embargo, «así como es bueno en grado sumo que uno use bien el poder en la soberanía sobre muchos, así también es malo en grado sumo que abuse de él»[33]. La peor de todas las formas de gobierno es la tiranía. Cuando ésta se da, debe recomendársele al pueblo que tenga paciencia, pues un cambio violento, la mayoría de las veces, trae consigo males todavía mayores.

---

[30] Tomás, *Suma teológica*, I, II, 92, 1 ad 3.
[31] Ib., I, II, 141, 8.
[32] Tomás, *Del régimen de los príncipes*, I, 1.
[33] Tomás, *Suma teológica*, I, II, 2, 4, ad 2.

Como Tomás considera el Estado como una dimensión moral, considera que es tarea del Estado conducir a los ciudadanos a una vida justa y virtuosa. El presupuesto más importante para ello es la preservación de la *paz*. La siguiente condición es crear el bienestar exterior. Pero una vida virtuosa en paz y bienestar no es el fin último de la vida humana. Éste es sólo alcanzar la gloria celestial. Llevar a los hombres a ella no es cometido de la autoridad terrenal, sino de la *Iglesia*, bajo la dirección de los sacerdotes y, sobre todo, del representante de Dios puesto por Cristo mismo, el Papa de Roma. Como la tarea de la Iglesia es superior a la del Estado, los reyes de este mundo deben estar sometidos al señor de la Iglesia. Tomás enseña, pues, una clara subordinación del poder mundano al espiritual, al menos en la medida en que las cosas temporales desempeñan algún papel para el fin supratemporal del ser humano.

f) *Significado de Santo Tomás Aquino*

«El oficio del sabio es ordenar»[14]. Toda la obra de Santo Tomás de Aquino se halla bajo esta consigna. Ordenar, distinguir, clasificar: ordenar lo diferente según el valor que le corresponde, que le es inherente, tal es la grandeza y el significado de su obra.

Inmediatamente después de su temprana muerte, comenzó una enconada disputa en torno a la posición dominante del tomismo en la Orden y en todo el mundo católico. Lo oposición provenía, sobre todo, de la teología franciscana, orientada hacia el agustinismo, con la que Tomás ya había tenido fuertes disputas durante su vida. Tres años después de su muerte, algunas de sus doctrinas fueron condenadas oficialmente por el obispo de París. Pero los discípulos de Tomás, de los tenía muchos este sobresaliente y amado maestro, supieron imponer su doctrina. Su antiguo maestro, Alberto, que le sobrevivió, lo declaró una «luz de la Iglesia».

El tomismo se convirtió en la filosofía oficial de la orden dominica. En 1322, Tomás fue canonizado. Algunos papas de relieve apreciaron su doctrina e intervinieron en su favor. Finalmente, en el año 1879, el tomismo fue elevado a filosofía oficial de la Iglesia católica. En la nueva ordenación de la educación superior en la Iglesia, emprendida por el edicto papal de 1931, se prescribía de nuevo que la filosofía y la teología especulativa debían enseñarse de acuerdo con las doctrinas y principios de Santo Tomás de Aquino.

---

[14] Tomás, *Suma contra los paganos*, I, 1.

En conexión con ello, el tomismo ha experimentado un significativo renacimiento en los siglos XIX y XX. En el marco de la llamada neoescolástica —un movimiento espiritual que se extiende por todo el mundo católico, teniendo sus maestros más significativos en Italia, Francia, Bélgica y Alemania— surgió una filosofía neotomista que busca aunar los resultados de la ciencia y la filosofía moderna con los fundamentos de la imagen católica del mundo creados por Santo Tomás. Volveremos en la última parte a este moderno desarrollo.

3. DANTE

La imagen del mundo de la Edad Media cristiana, desarrollada por la Escolástica, sobre todo por Alberto y Tomás, alcanzó su más bella expresión poética en la obra de Dante. Dante Alighieri nació en 1265 en Florencia. Un amor ideal de juventud por Beatriz, y su desgraciado final por la temprana muerte de la amada, le dieron el acicate artístico, el conocimiento de los antiguos poetas romanos y de la poesía provenzal, el modelo literario, y el estudio de la filosofía escolástica en Bolonia y París, los fundamentos del saber filosófico y teológico. Desterrado de su patria por motivos políticos, Dante llevó una vida errante, inestable e infeliz, hasta encontrar refugio los últimos años en Ravena, donde murió en 1321.

La obra principal de Dante, la *Divina Comedia* (el título original era sólo *La comedia*), es un paso por el infierno, el purgatorio y el paraíso. En los dos primeros reinos, Dante es conducido por el poeta Virgilio. El viaje comienza con el descenso por las escaleras y los abismos del infierno, el reino por debajo de la tierra, el cual, como un embudo, va bajando hasta el centro de la tierra, sede del príncipe del los infiernos. A lo largo de nueve círculos, se va encontrando, de arriba abajo, a pecadores cada vez más graves, lujuriosos, codiciosos, violentos, mentirosos; pero en los abismos más tenebrosos, a los dos traidores por excelencia de la humanidad: Judas y Bruto, que tienen sobre su conciencia a Cristo, el fundador de la Iglesia, y a César, el fundador del Imperio.

Ascendiendo por el otro lado de la tierra, Virgilio y Dante llegan al purgatorio. Tiene la figura de una montaña cónica vertical, como una torre formada sobre siete terrazas, que corresponden a los siete pecados mortales. En su cima, se halla el paraíso terrenal.

En el tercer reino, el paraíso celestial, Virgilio, pagano sin bautizar, debe quedarse a las puertas. Aquí, el poeta es conducido por la amada Beatriz, que aparece transfigurada, como símbolo de la gracia revelada.

De su mano, se eleva por encima de la tierra y atraviesa las nueve esferas celestiales, pobladas de seres sobrehumanos. Al final del camino, se le depara la contemplación del soberano en la trinidad divina.

Durante todo el camino a través del infierno, purgatorio y paraíso, el poeta se va encontrando con personalidades conocidas, a veces muertas hacía muy poco. Habla con poetas, príncipes, papas, con Ulises y con el emperador Barbarroja. Conversando con ellos y con su guía tiene ocasión de discutir todas las cuestiones que le inquietan en teología, filosofía y política. Dante penetró tan profundamente en la doctrina de la Escolástica, y domina su materia de un modo tan perfecto, que «transforma los misterios más propios, y en cualquier otro autor, áridos, de la filosofía escolástica, incluso sus argumentaciones silogísticas, en la descripción, ora estremecedora, ora delicada, de un viaje por todo el universo»[15]. Dante, con su saber, está a la altura de su tiempo, en todos los dominios, incluida la astronomía. Naturalmente que, en lo esencial, no son pensamientos forjados por él mismo, sino que, en ciencias naturales, proceden de Alberto Magno, en teología y política, de Tomás de Aquino. La eminente posición que le concede al maestro de ambos, a Aristóteles, lo muestra la cita de su obra que hemos presentado antes sobre él.

Resulta interesante la dirección en la cual Dante continúa las ideas políticas de Tomás. Este veía como el principal cometido del señor la preservación de la paz. Dante reconoce que la paz interior en los Estados no es suficiente. El quiere una paz duradera entre los Estados, y reclama una autoridad suprema, por encima de los príncipes de cada uno de los Estados, un imperio universal que no fuera puesto por el papa, sino inmediatamente por Dios. Él quería ver a la Iglesia y el Papado confinados a sus tareas espirituales. Combate la intervención de la Iglesia en el mundo como la raíz de todos los males. Las opiniones políticas de Dante sólo pueden entenderse plenamente desde los condicionamientos históricos en que vivió, basados en la rivalidad, que llenó toda la Edad Media, y directamente la época de Dante, entre el poder espiritual y el mundano, y las luchas que de ella resultaron en Italia entre el partido de los güelfos y el de los gibelinos. Pero Dante consigue elevarse por encima de estas luchas, condicionadas por su tiempo, en tanto que no se pone solamente del lado de uno de los partidos en disputa, sino que bosqueja además un ideal en el cual el poder espiritual y el mundano se hallan cada uno confinados al dominio que le correponde. La *Divina Comedia* es una de las grandes obras de la

---

Erdmann, *Grundriß*, pp. 242 ss.

literatura universal. Igual que la antigua Grecia en Homero, y el Renacimiento que seguiría en Shakespeare, la Edad Media cristiana encontraría en Dante su genio literario, en cuya obra, el pensar y el sentir de estos siglos queda compendiado en una magnífica pintura universal, inmediatamente antes de su disolución.

IV. LA BAJA ESCOLÁSTICA

1. Rogerio Bacon

No es posible determinar con precisión una línea temporal que separe la alta y la baja Escolástica. En vida aún de los grandes maestros de la alta Escolástica, encontramos en Rogerio Bacon un hombre que, adelantándose en muchísimo a su tiempo, no sólo ataca el tomismo, sino que sacude en general los principios de la Escolástica, preparando con ello el giro del espíritu europeo que tendría lugar con el final de la Edad Media.

Bacon, como las demás cabezas principales de la baja Escolástica que trataremos después, es inglés, y al igual que ellas, pertenece a la orden franciscana, en la que, como hemos visto, la filosofía tomista encontró desde el principio resistencia. Nacido hacia 1224 en Ilchester, asimiló, primero en Oxford y luego en París, un profundo conocimiento de todas las ciencias de entonces: matemáticas, medicina, jurisprudencia, teología y filosofía. Vuelto a Oxford en 1247, Bacon conoció la obra de Roberto *Grosseteste* (aproximadamente, 1168-1253), uno de los primeros visionarios y precursores de la la ciencia natural moderna, quien había trabajado anteriormente en Oxford, legando su biblioteca a la orden franciscana. Probablemente bajo su influencia, Bacon comenzó a estudiar lenguas intensivamente y a practicar la ciencia natural, también en forma de experimentos prácticos, en óptica, por ejemplo, dificultado por la escasez de medios monetarios y por la falta de comprensión de sus superiores y de los hermanos de su orden. Estos afanes, mezclados con ideas mágicas, astrológicas y alquimistas, pusieron a Bacon repetidas veces en conflicto con la autoridad eclesiástica; según algunas noticias, pasó la última parte de su vida en una mazmorra.

Bacon planeaba una enciclopedia universal del saber, evidentemente al servicio de la religión y de la Iglesia. El papa Clemente VI, que tenía un cierto afecto por Bacon, le pidió una copia. Como la obra, en lo esencial, sólo existía en la cabeza de Bacon, este escribió un esbozo, al que llamó *Opus maius* [*Obra mayor*], al que hizo seguir una

Opus minus y una *Opus tertium*, y se lo envió todo, junto con una lente de aumento y un mapamundi, ambos fabricados por él mismo. Sin embargo, el papa Clemente murió antes de haberlo recibido.

En los escritos de Bacon —entre ellos una gramática griega y otra hebrea, así como un compendio para el estudio de la filosofía— se encuentran graves acusaciones contra los maestros de la alta Escolástica y su filosofía: los más grandes filósofos del pasado son, para Bacon, Aristóteles, Avicena y Averroes (tres paganos, por tanto). A los escolásticos les falta, para empezar, el conocimiento de la lengua en la que aquéllos escribieron, es decir, del griego y el árabe. Con no disimulada sorna habla Bacon de Tomás de Aquino como del filósofo que escribía gruesos libros sobre Aristóteles sin poder ni siquiera entender su lengua. Para Bacon es algo seguro que todas las traducciones entonces existentes, incluida la de la Sagrada Escritura, eran por completo insuficientes y contenían numerosos malentendidos. Lo que hacía falta, entonces, es menos la lógica y la gramática practicadas hasta entonces, cuyos principios, de todos modos, son innatos a cualquier ser humano racional, y más un estudio profundo de idiomas extranjeros, en concreto el hebreo, el griego y el árabe. Lo mejor que se podía hacer con las traducciones realizadas hasta entonces, que tanto daño habían producido, era quemarlas.

La segunda acusación es que aquellos escolásticos tenían un conocimiento insuficiente de la matemáticas, que, para Bacon, son la base de todas las ciencias.

La tercera objeción se refiere al método que debe aplicarse en la ciencia. El método escolástico consistía en intentar resolver todas las cuestiones invocando la autoridad (la Biblia, Aristóteles, los Padres de la Iglesia), y haciendo deducciones lógicas a partir de estos. Frente ello, Bacon plantea la exigencia de volver a la experiencia inmediata, es decir, la observación y el cuestionamiento de la naturaleza por medio del experimento, en el cual veía él la fuente de todo verdadero saber universal. «Sin experiencia no es posible saber nada suficientemente.»

Debe hacerse notar aquí que Bacon entiende por experiencia tanto el conocimiento empírico como la inspiración divina.

Bacon reclamó una reforma del calendario, tal como se realizaría siglos más tarde. Reclamaba un fundamento científico para la agricultura. En su *Epistola de secretis operibus*, predice, entre otras cosas:

> Las máquinas para navegar podrán ser hechas sin remeros, de manera que los grandes barcos en los ríos y en los mares serán movidos por un solo hombre con mayor velocidad que si estuvieran llenos de hombres. También

> se podrán fabricar carros de modo que, sin animales, puedan moverse con increíble rapidez [...]. También se podrán hacer máquinas para pasear por el mar y los ríos, incluso por el fondo, sin ningún peligro[16]

En óptica, Bacon consiguió algunos descubrimientos revolucionarios, que se adelantaban en mucho a su época.

¿Qué tiene todo esto que ver con la filosofía? Se anuncia aquí el giro del pensamiento occidental, que concluye la Edad Media e inicia la era de la moderna ciencia natural. Hombres como Bacon aplicaron los golpes de su hacha a las raíces de la Escolástica.

2. Duns Escoto

Desde otro lado, el franciscano inglés Duns Escoto dio un impulso decisivo para que la reconciliación de filosofía y teología, que el tomismo aparentemente había alcanzado, tuviera que dejar paso a una escisión tanto más profunda. Nació no mucho antes de 1270, y murió ya en 1308, a la edad de cuarenta años. Enseñó teología en Oxford, luego en París, y por último en Colonia, donde ya sólo le estaba deparada una actividad muy breve. Como fue un maestro muy celebrado, y desplegó una actividad de escritor extraordinariamente prolífica, su corto tiempo de vida bastó para asegurarle una fama permanente como uno de los más grandes de la filosofía medieval. Sus contemporáneos le honraron con el sobrenombre de «doctor sutil».

Quien se someta al esfuerzo —desde luego, considerable— de leer los escritos de este «Juan Duns de Escocia», podrá confirmarlo, y también asentir a un pensador del siglo XX (C. S. Peirce), que le ha calificado como «la cabeza especulativa más importante de la Edad Media», y uno de los pensadores metafísicos más profundos de todos los tiempos.

También Duns tomo una postura crítica, a menudo, incluso polémica, frente a Alberto y Tomás, sin perjuicio de que también tenga mucho que agradecerles. Sobre todo, su conocimiento de Aristóteles, particularmente bueno, y en el que supera al de los maestros de la alta Escolástica, no sería pensable sin el trabajo previo que estos realizaron. Pero cuanto más se familiarizaba con el mundo de pensamientos de Aristoteles, cuanto mayor era la exactitud con que le conocía, tanto más intensamente tenía que hacerse consciente de la abierta contrapo-

---

[16] Cit. según A. C. Crombie, *Historia de la Ciencia de San Agustín a Galileo*, trad. de J. Hernia, Alianza, Madrid, 1983, p. 60. (*N. del T.*).

sición entre el filósofo pagano orientado hacia el mundo y la naturaleza, por un lado, y la postura fundamental de la fe cristiana, por otro. Ello condujo a Duns al conocimiento de que no es posible una coincidencia tan perfecta entre teología y filosofía (aristotélica), tal como Tomás la había perseguido, y creía haber alcanzado. Duns habla críticamente de aquellos que entreveran demasiado filosofía y teología. Ya en él se encuentra también la frase de que una proposición puede ser verdadera en sentido filosófico, y falsa en sentido teológico, y a al revés. Sin embargo, en conjunto, Duns no encuentra una contraposición entre ambos dominios, sobre todo porque le atribuye a la teología un carácter hegemónico en la práctica. Dudaba incluso de que, en sentido estricto, la teología pudiera llamarse ciencia. Duns está muy lejos, pues, de querer poner una filosofía no cristiana en el lugar de la fe cristiana. Es él un hijo fiel de la Iglesia. Pero fue él quien preparó la separación de ambos dominios emprendida después.

Su compañero de Orden Guillermo de Occam, que fue quien la llevaría a cabo, está muy próximo a Duns todavía en otro respecto: en la concepción de la relación entre el universal y lo particular, lo individual. Desde luego, en lo que se refiere a la cuestión de los universales, Duns es, como Tomás, un realista. Pero enseña que, en cada cosa, junto a su «qué», su quididad universal, hay un «esto» único y particular, un «aquí y ahora» (*hacceitas*, «estidad»), y demuestra con ello, frente a Tomás, una valoración mayor de lo individual. Dice explícitamente que lo individual es lo más perfecto, y la verdadera meta de la naturaleza. Con ello, no sólo se ha dado un paso en dirección hacia el nominalismo. En este pensamiento de Duns Escoto tenemos también un grado previo a esa sobresaliente estima que el Renacimiento le otorgaría a lo individual y al individuo humano.

Hay otro pensamiento que ya antes había ocupado a la oposición franciscana contra Tomás, y que ayudó a Duns Escoto a realizar su ruptura. Tomás había concebido la relación entre pensar y querer de tal modo que el intelecto quedaba por encima de la la voluntad. En él, la voluntad sigue a la razón, y acepta necesariamente aquello que la razón le presenta como lo mejor. Duns Escoto invierte esta relación. La *voluntad* está por encima de la razón. La voluntad es libre, y se coloca libremente frente al material puesto a disposición por la razón. Esto resulta significativo para la teoría del conocimiento, en la cual Duns acentúa, consecuentemente, la actividad por sí mismo del pensar, frente al intelecto pasivo y receptivo de Tomás. Tiene influencia, además, en la representación de Dios. Análogamente a lo que reconocemos en el ser humano, imagen y semejanza de Dios, podemos concluir que también en Dios es la voluntad divina

lo primario y dominante. El mundo ha sido creado de este modo sólo porque a la voluntad de Dios le plugo crearlo así. No hay nada que sea de por sí bueno y necesario (así lo había supuesto Tomás). Una cosa es buena sólo porque Dios así lo ha querido. Si lo hubiera querido de otro modo, o lo quisiera de otro modo diferente, entonces, eso diferente sería «bueno». Esto vale también para el valor ético de las acciones humanas. Una acción es buena porque Dios así lo quiere y prescribe. La voluntad humana, por lo tanto, es buena cuando se somete por completo a la divina. Mas la voluntad divina coincide para Escoto, por completo, con el mandamiento de la Iglesia.

Éstas son algunas diferencias entre Duns y los tomistas en lo que se refiere al contenido. Pero, para el desarrollo global, casi más importante que las divergencias de contenido es el desplazamiento del interés que puede observarse en Duns, comparado con el pensamiento de Tomás. Éste había tomado como punto de partida las doctrinas cristianas fundamentales sobre Dios, el mundo y el ser humano. Veía en la filosofía un medio para sustentarlas y demostrarlas. Para él, lo importante era, obviamente, la doctrina por demostrar, y no la demostración como tal. La crítica de Duns Escoto —que no sólo se dirige contra Tomás, sino también contra sus propios compañeros de orden, los rivales de Tomás— no va lanzada, en muchos casos, contra aquello que los demás quieren demostrar —pues, obviamente, él coincidía con ellos en los principios esenciales de la fe—, sino contra el modo y el *método* de su demostración. Puede decirse que Duns empieza a meditar, no, como los otros, sobre el mundo, sino sobre el pensamiento de los otros sobre el mundo. En la historia de la filosofía, los pensadores que han apartado su atención de los objetos del pensar para dirigirla a las formas, los métodos y las posibilidades del pensar mismo, han llevado a efecto un progreso decisivo. Esto es cierto, naturalmente, sobre todo, para Kant. También Duns Escoto, al dirigir su crítica y su atención, no al contenido de los principios escolásticos, sino al método filosófico de demostrarlos, prepara un giro decisivo en filosofía.

> Si las demostraciones científicas son ahora importantes por sí mismas, e incluso lo más importante, quedan liberadas entonces de cualquier relación de servicio «escolástico». Así pues, Duns, a pesar de ser un hijo fidelísimo de la Iglesia de Roma, llevó la filosofía a un punto en el que quedaba licenciada del servicio a Roma[17].

[17] Ib., p. 261

3. Guillermo de Occam

Aún más que la aparición de los dos pensadores tratados anteriormente, la renovación del nominalismo emprendida por Guillermo de Occam significa un ataque frontal a los fundamentos de la Escolástica y la señal para el albor de una nueva era. Guillermo nació en Ockham (en latín, Occam) hacia 1290. Estudió y enseñó, como sus predecesores, en Oxford y París, donde su agudeza y su destreza en la disputa le valieron el apelativo honorario del invencible (*doctor invincibilis*).

Si el nominalismo anterior había sido condenado por la Iglesia, ello se debió de modo inmediato a la ocurrencia de Roscelino de aplicar sus argumentos nominalistas al dogma de la Trinidad. Pero si la Iglesia lo reprimió de un modo tan radical, ello sucedió porque reconocía, consciente o inconscientemente, que un nominalismo consecuente podía sacudir en sus cimientos, no la fe cristiana, pero sí, en todo caso, su peculiar maridaje con la filosofía antigua, la Escolástica. Pues el método escolástico, consistente en derivar todo lo que es digno de saberse a partir de autoridades reconocidas, al renunciar a la observación inmediata de la naturaleza, tenía, en el fondo, como presupuesto, la convicción de que en los principios universales de la fe y de la doctrina estaba ya contenido y dicho todo lo individual, y sólo tenía que ser extraído de ellos. Este método tenía sentido solamente si lo universal, tal como lo suponía el realismo escolástico, era más original y «real», comprendiendo en sí ya, en toda su extensión, a todo lo individual.

Para Guillermo, la relación es justo la inversa. Los escolásticos «realistas» —dice él— al pretender empezar con el universal y derivar a partir de él la individualidad, han intentado coger el rábano por las hojas y hecho todo al revés, pues lo individual como tal es real, y sólo él es real; es lo universal lo que tiene que ser explicado. Esto último es lo que intenta hacer Guillermo en sus extensas investigaciones, nada fáciles de leer. Destacaremos sólo los pensamientos principales. Define la lógica como la ciencia de los signos. Meros signos (*signa, termini*) son también, en concreto, los conceptos universales tan altamente estimados por los realistas. Nada real les corresponde. Ni siquiera en el espíritu de Dios son los *universalia ante res*. Guillermo sostiene esto con el argumento teológico de que entonces, no podría tenerse el dogma de la creación divina a partir de la nada, pues, en este caso, los universales habrían existido antes que las cosas. No hay en ninguna parte una «dondidad» o una «cuandidad», sino sólo un dónde y un cuándo; hay un cómo y un cuánto respectivamente, no una cualidad o una cantidad como entes existentes de por sí. Tampoco hay ninguna

«relación» como algo independiente, sino sólo las cosas relacionadas. La relación sólo existe en nuestras cabezas. No hay una «multitud», sino sólo muchas cosas. Suponer una relación aparte de las cosas relacionadas, o una multitud aparte de las muchas cosas, es un desdoblamiento o una multiplicación inútil, contradice un principio de toda lógica y de toda ciencia, a saber, el de no suponer nunca varias cosas donde una sóla basta para explicar. Este principio, «Nunca aduzcas más [suposiciones, argumentos, esencias] de las que sean necesarias [para la explicación]», ha pasado a la metodología de la ciencia y de la filosofía como la *Ockham's razor* (la navaja de Occam).

Con la teoría de las categorías de Aristóteles no se clasifica y comprende a las cosas (algo que Alberto Magno, por ejemplo, sí habría aceptado), sino sólo nuestros signos para ellas, las palabras o los nombres que les atribuímos. Guillermo, pues, interpreta a Aristóteles completamente en el sentido de su nominalismo, lo cual, basándose en la crítica de Aristóteles a Platón, es, como hemos visto, perfectamente posible.

El peligro de que su nominalismo pudiera sacudir los dogmas cristianos si se aplicaba a ellos lo elude Guillermo de antemano al dejar fuera del ámbito de lo comprensible por medio de la razón, no sólo los misterios de la fe (como Tomás), sino (como Duns Escoto, pero de modo más radical), la teología toda. Los dogmas de la Trinidad, del Dios hecho hombre, y otros, son para Guillermo, no sólo suprarracionales, sino contrarios a la razón, y tienen que ser aceptados como tales. No existen tampoco pruebas racionales de la existencia o de determinados atributos de Dios. Puesto que el fundamento de todo saber es la experiencia que parte de lo individual, y no podemos tener ninguna experiencia de Dios en este sentido, un saber auténtico y natural de Dios es imposible para el hombre. Ello entraña, entre otras cosas, que no es posible una teología como ciencia, con pruebas exactas y demás. Lo que ya había pronunciado Duns Escoto, que una proposición puede ser verdadera para el teólogo y falsa para el filósofo, es en Guillermo una convicción profunda[38]. El antiguo *credo quia absurdum* entra nuevamente en vigor.

Resulta entonces consecuente que Guillermo quiera que la misma línea de separación que traza entre la teología, de un lado, y la ciencia mundana y lo terrenal, de otro, sea respetada también en la praxis, es decir, en la política eclesiástica, en la relación de la Iglesia con el mundo. Atacó despiadadamente la secularización de la Iglesia, la polí-

[38] Ib., p. 268.

tica de poder mundano del papa Bonifacio VIII. Invocando el ejemplo de Jesús y de los Apóstoles, exige —como corresponde, además, a los estrictos principios de su orden franciscana—, en su *Disputación entre el sacerdote y el soldado*, la renuncia a lo mundano y el confinamiento de la Iglesia a sus tareas espirituales. En su escrito *Sobre el poder de los emperadores y los papas*, Occam se vuelve contra el ejercicio de poder mundano por la Iglesia, con unos argumentos que, en parte, recuerdan a la doctrina de los derechos fundamentales del ser humano, convertida en revolucionaria y decisiva durante la Ilustración. «El papa no está autorizado a despojar a un ser humano de sus derechos naturales [...].» Entre los derechos inviolables figuran, sobre todo, aquellos «de que gozaban los seres humanos antes de la venida de Cristo, pues quitarle o retenerle al papa tales derechos a los cristianos significaría hacer la libertad de los cristianos menor que la de los paganos o los infieles [...]».

La orden de encarcelamiento de Occam por el papa, que entonces residía en Aviñón, fue la consecuencia de semejantes palabras. Escapó a la detención huyendo a Múnich. Encontró refugio en el emperador Luis de Baviera, que se hallaba en guerra con el dominio papal. Se cuenta que le dijo al emperador las célebres palabras: «Defiéndeme con la espada, y yo te defenderé con la pluma.» En Múnich murió, en 1349. En 1339, la doctrina de Guillermo de Occam había sido prohibida en la Universidad de París. Sin embargo, el nominalismo se convirtió en la corriente intelectual dominante. Ello se mostró cuando un edicto de 1473, por el cual todos los profesores de la Universidad de París eran obligados a profesar el realismo —es decir, contra Guillermo—, tuvo que ser suprimido pocos años más tarde.

Con el nominalismo de Guillermo y sus consecuencias quedaba prácticamente roto el vínculo con que, durante siglos, la Escolástica había atado teología y filosofía, fe y saber. Ambos dominios están ahora cada uno para sí. Hay una *doble verdad* (de un modo semejante a como la había afirmado Averroes mucho antes). De hecho, esta ha sido, desde su tiempo hasta el presente, la consecuencia y el resultado más grave de la obra de Guillermo de Occam: el saber y la fe, la filosofía y la ciencia de un lado, la religión y la teología de otro, discurrirán a partir de ahora por cauces separados. Cada una de ellas se desarrollará según sus propias leyes y sin mirar a la otra. Durante largo tiempo, el diálogo entre el saber y la fe permanecerá casi mudo. Esta escisión atraviesa toda la cultura moderna.

Para la filosofía, y para la ciencia que, paulatinamente, irá haciéndose independiente de ella, esto significa que, liberada del servicio escolástico a la teología y retornando, cada vez con más vigor, según el

ejemplo precursor de Rogerio Bacon, a la experiencia exterior inmediata como su fuente, ha podido tomar ese inaudito impulso que llena la historia espiritual de los últimos siglos. Para el dominio de la religión, significa que puede pronunciarse de modo inmediato el contenido supraracional de la fe sin mirar a la filosofía ni a la teología racional, tal como va a ocurrir, primero, y sobre todo, en la gran mística alemana.

V. LA MÍSTICA ALEMANA: EL MAESTRO ECKHART

La mística como actitud espiritual, no es algo ligado a una época. En todas las épocas, y en todo instante de su vida, el ser humano tiene la posibilidad de «cerrar los ojos», prescindir del mundo, mirar en su propio interior y avivar los rescoldos de una chispa divina en él hasta producir una clara llama. De hecho, mística la ha habido en casi todas las épocas: en los hindúes, cuya filosofía toda puede llamarse mística en este sentido; en los griegos de la época temprana, y al final de la Antigüedad en el neoplatonismo; en diversos tiempos de la Edad Media; a comienzos de la Edad Moderna, y después. A pesar de ello, desde el punto de vista de la historia del espíritu, es algo más que una casualidad el que una de los corrientes más importantes de la mística se haya producido inmediatamente después de la alta Escolástica. La estrecha trabazón que San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y otros, habían urdido entre la fe religiosa y la sabiduría mundana, no sólo le había impuesto unas ataduras a la filosofía, por la subordinación escolástica a fines teológicos, sino también a la fe, por su vinculación a la sabiduría, en el fondo totalmente secular, de Aristóteles y sus intérpretes árabes. Ya hemos visto cómo empezó la filosofía progresivamente a sacudirse esta relación por medio de Bacon, Duns Escoto y Guillermo de Occam. La contrapartida de este desarrollo, es decir, la liberación de las fuerzas de la fe de la teología, profundamente racionalizada, y la filosofía de la alta Escolástica, la llevó a cabo, sobre todo, el maestro Eckhart, alemán, la personalidad más fuerte de todos los místicos de la Edad Media, contemporáneo casi de la alta Escolástica. Eckhart nació en 1260, es posible que fuera discípulo directo de Alberto Magno en Colonia, y perteneció también a la Orden de los dominicos.

Johannes Eckhart procedía de una familia hidalga en Hochheim, junto a Gotha, en Turingia. Sus estudios en Colonia y París le proporcionaron una excelente formación filosófica y teológica. En concreto, conocía a la perfección la Escolástica y Aristóteles. No se trata, pues, de que Eckhart fuera completamente extraño al desarrollo espiritual de

su época. Antes bien, desde un punto de vista científico, está completamente a la altura de su tiempo. Utiliza en medida considerable las formas de pensamiento y los modos de expresión de la Escolástica. Pero lo que en ellas pronuncia es algo completamente diferente de una sabiduría de escuela. Es un conocimiento creativo, genuino y originario (entiéndase originario, no como nutriéndose de la observación inmediata de la naturaleza, sino, como era de esperar en un místico, de fuentes internas, de la intuición). Por lo demás, los escritos alemanes de Eckhart —sus obras, en la medida en que se han conservado o que se han vuelto a encontrar, están, una parte en alemán, como los sermones, una parte en latín— le muestran como un maestro de gran fuerza de expresión y de creatividad lingüística en la lengua popular del altoalemán medieval.

Eckhart alcanzó los más altos puestos en la Orden dominica. Fue, sucesivamente, prior en Erfurt, Provincial de la Orden en Sajonia, vicario general de los monasterios de Bohemia, profesor en París, predicador en Estrasburgo, prior en Francfort del Meno, y la última parte de su vida en Colonia. Fue aquí donde estalló abiertamente la contradicción latente entre la Iglesia y la personalidad del pensador maestro Eckhart, extremadamente obstinada y singular. Llevado ante un tribunal eclesiástico por el arzobispo de Colonia, tuvo que presentar, en 1327 —poco antes de su muerte, ocurrida en el mismo año—, una retractación en la Iglesia dominica de Colonia. Fue, en todo caso, una retractación en términos muy generales, y sólo decía que, en el caso de que algo de lo que él había escrito, dicho o predicado, contuviera algún error en la fe, se retractaba de ello, y quería que se lo considerase como no dicho. La decisión del papa, al que Eckart había apelado, no tuvo lugar en vida suya. Después de su muerte, algunas proposiciones de Eckart fueron condenadas como herejía por una bula pontificia.

Desde un punto de vista formal, la filosofía de Eckhart no puede compararse con los grandes sistemas de la Escolástica. No ofrece un sistema elaborado en el que cada cosa encuentre su sitio. Es la expresión de una intensa vivencia religiosa, y apenas dirige una mirada a los detalles del mundo y la naturaleza, sino que gira alrededor de los polos eternos de la mística: Dios y el alma.

En la representación de Dios del maestro Eckhart volvemos a encontrar pensamientos que ya habían aparecido en el neoplatonismo de Plotino y en los escritos del supuesto Dionisio Areopagita, que entroncaban con él (del mismo modo que cada vez que en el pensamiento cristiano se produce una dirección mística, esta se retrotrae a Platón, al neoplatonismo y Agustín). Dios es hasta tal punto el simplemente Bueno, el Uno, el Absoluto, El que está totalmente más allá, que

no es posible discernir nada sobre él. Todos las cualidades que le podamos atribuir no llegan a convenirle. La teología, por tanto, consiste en declaraciones negativas. A este Dios completamente más allá le llama Eckhart «divinidad», o «naturaleza no naturada». La Deidad originaria, puesto que, propiamente, tampoco se le puede atribuir el predicado del «Ser», es como el abismo de la nada. «La Deidad no obra, en ella no hay obra». Para revelarse, la Deidad tiene primero «que confesarse», «hablar el verbo». Sólo entonces, a partir de la Deidad una, resulta el Dios trino del cristianismo. La Deidad se separa en sujeto y objeto. El Dios Padre es el sujeto. El objeto, el «verbo» en que se expresa, es el hijo de Dios.

> El verbo eterno es el verbo del Padre y de su Hijo nacido en él, nuestro señor Jesucristo. En él ha pronunciado todas las criaturas, sin principio ni fin:

El vínculo del amor que une al Padre y al Hijo, es el Espíritu Santo. La Trinidad del Dios del cristianismo, por tanto, aparece en Eckhart como la primera «emanación» de la «Deidad» originaria que está por encima suya.

El segundo gran pensamiento fundamental es la antigua doctrina mística de la unidad de Dios y del alma humana. El alma ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Es decir, según la representación de Dios que tiene Eckhart y que acabamos de exponer: igual que Dios, el alma también es trina. Consta de las tres facultades anímicas del conocimiento, la «cólera» y el querer, a los que corresponden las tres virtudes cristianas fundamentales de la fe, el amor y la esperanza. Pero igual que por encima del Dios trino hay una Deidad originaria, también en el alma, por encima de las tres facultades anímicas, está la «centella» divina:

> tan pura, tan alta y tan noble en sí misma que no puede ser una criatura, sino que sólo Dios reside en ella con su sola naturaleza divina.

La chispa del alma es una luz de igualdad divina que se inclina hacia Dios en todo tiempo.

La consecuencia necesaria, y el tercer pensamiento fundamental de la mística de mística eckhartiana, es la autoexteriorización y el fundirse en Dios.

> Debes hundirte en tu tuyidad y debes disolverte en su suyidad, y tu Tuyo tiene que llegar a ser un Mío en su Mío, de un modo tan completo, que

> tú comprendas eternamente con él su estidad, que no ha llegado a ser, y su nadidad innombrada.

Las condiciones para que, de este modo, el alma se haga una con Dios, «que Dios nazca en nosotros», son el desprenderse del pecado, que nos separa de Dios; la serenidad y la carencia interior de cualquier vínculo; y, en tercer lugar, «el desasimiento», desasirse de todas las cosas terrenas y por último, también del propio sí mismo, renunciar con ello a la propia voluntad y fundirse en la voluntad divina.

Si el alma alcanza este estado, en el cual se desprende de todo lo que la separa de Dios, se hace igual a Dios.

> A ello le sigue que su esencia y su substancia y su naturaleza son mías Y entonces, si su sustancia, su esencia y su naturaleza son mías, entonces yo soy el hijo de Dios.

La alma reconoce que, aparte de Dios, todo es no solo sin valor, sino que, simplemente, no es nada, que todo existe sólo en tanto en cuanto es en Dios.

> Dios ve, reconoce que todas las criaturas no son:
>
> Quien tomara todo el mundo con Dios, no tendría más que si tuviera sólo a Dios.

En este estado, el alma se eleva por encima del espacio y del tiempo. Conoce que el ser que subyace a todo no es la caducidad temporal, sino un presente eterno e intemporal. Conoce también la necesidad eterna que subyace a todo, pues «de la necesidad tiene que obrar Dios todas sus obras».

Una necesidad eterna subyace también al proceso de redención, por medio del cual el alma se hunde en Dios. Una necesidad, a su vez, no sólo para el ser humano, sino también para Dios, pues «Dios puede prescindir de nosotros tan poco como nosotros podemos prescindir de él».

Como toda la Edad Media, también Eckhart ve la salvación para el ser humano esencialmente en el conocimiento. Coincide con los escolásticos en que también para él la bienaventuranza consiste en el conocimiento, en la contemplación de Dios. Solo que se trata de un conocimiento místico que, para Eckhart, es alcanzable ya en esta vida.

Entre los discípulos de Eckhart destacan Heinrich *Seuse* (en latín, Suso) (1300-1365) y Johann *Taular* (1300-1361). También en el siglo XIV, del círculo de Eckhart surgió la *Teología alemana*, un libro de

autor desconocido que sería más tarde editado por Lutero. En los Países Bajos, el principal representante de la mística es Johanes *Ruysbroek* (1293-1382). Los pensamientos de la mística encontraron más extensión por Thomas Hamerken, de Kempen, cerca de Colonia, de donde el nombre latino de Tomás de Kempis. Su libro *De la imitación de Cristo* —que no es un libro científico o filosófico, sino de edificación— ha llegado a ser uno de los libros más impresos de la tierra.

La obra del Maestro Eckhart, sin embargo, plena de fuerza expresiva y de profundidad espiritual y religiosa, sólo ha encontrado una atención moderada en las teologías católica y protestante. Así se ha llegado a que, en nuestros días, la obra de este hombre sea como un manantial sin agotar, y sólo al presente le queda reservado emprender el trabajo, extremadamente difícil, dado que se han perdido muchos manuscritos, de una edición crítica total de sus escritos[39].

Para acabar este somero repaso —extremadamente incompleto para el conocedor— de la marcha del pensar filosófico en la Edad Media, haremos una observación más general: la filosofía de aquella época no sólo estaba hermanada con la teología cristiana, o incluso fundida. Sus pensadores fueron, en su totalidad, clérigos, sacerdotes, la mayoría pertenecientes a órdenes religiosas, y se servían en sus obras, casi sin excepción, de la lengua latina, que ellos (y sólo ellos) dominaban, y que era la única que posibilitaba el acceso a las fuentes del saber y de la tradición. El que no pertenecía al clero era «lego». La exclusión de los legos del saber «elevado» sigue sonando hoy día en el doble significado de la palabra «lego» como el que no es clérigo, y el que no es especialista en una materia.

Eckhart es una excepción. Escribía y predicaba, no sólo en latín, sino también en alemán (un alemán magistral). No constituye la única excepción. Sólo ahora va saliendo a la luz poco a poco que también otros pensadores importantes —y poetas, como Dante— han intentado hablar para los «legos», es más, que fuera de la enseñanza eclesial y universitaria había pensadores y direcciones de pensamiento cuyo conocimiento puede ampliar la imagen que hemos recibido de la Edad Media[40].

---

[39] En la editorial Kohlhammer, Stuttgart.

[40] Cf. Ruedi Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam, 1989. Una visión, en parte nueva, de la filosofía medieval ha sido elaborada por Kurt Flasch en sus obras *Das philosophische Denken des Mittelalters*, 1986 y *Einführung in dis Philosophie des Mittelalters*, 1987. Actualmente, proyecta una serie de libros en la que aparecerán los textos de los pensadores alemanes más importantes de entonces.

CUARTA PARTE

LA EDAD DEL RENACIMIENTO Y DEL BARROCO

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA EN LA EDAD DEL RENACIMIENTO Y DE LA REFORMA

I. EL GIRO ESPIRITUAL DE LA EDAD MEDIA A LA EDAD MODERNA

Ya en las postrimerías de la Escolástica misma habían sonado los primeros compases de unos pensamientos y postulados que pueden interpretarse como embrión o señal de su disolución, y como anuncio de un gran giro espiritual:

En la alta valoración de lo individual iniciada por la baja Escolástica se anuncia esa «liberación del individuo» de los vínculos tradicionales, elemento fundamental de todo el desarrollo cultural europeo que había de venir, y que, también es cierto, amenaza una y otra vez con degenerar en anarquía social y espiritual. En la demanda de los últimos escolásticos en favor de un estudio preciso de las lenguas antiguas se anuncia el movimiento humanístico que, en muchos ámbitos, dio lugar a un contacto nuevo y más profundo del espíritu europeo con sus fuentes antiguas. La pretensión de Rogerio Bacon de una ciencia y una filosofía que, rechazando toda autoridad, se fundara únicamente sobre la experiencia inmediata y la observación de la naturaleza es el toque de clarín que inicia el poderoso drama del despliegue de la moderna ciencia natural de Occidente. Finalmente, la filosofía del nominalismo, al romper el vínculo medieval entre la fe y el saber, había, ciertamente, hecho estallar la unidad escolástica de ambos dominios, pero, a la vez, había forjado los presupuestos para la liberación y la actuación de fuerzas nuevas, sin precedente, tanto en la fe como en la ciencia y en la filosofía. Así, tenemos ante nosotros, de un modo embrionario, la mayoría de los rasgos característicos cuya aparición constituye la esencia de este período de transición y que distinguen a todo el pensamiento europeo que ahora llegaba: *individualismo*, alta valoración de la libre personalidad individual; enfrentamiento *libre* con la *Antigüedad*, sin consideración hacia vínculos o fines teológicos; una ciencia que se estructura únicamente sobre la razón y la experiencia (*ratio* y *empirie*); carácter *secular*, y no eclesiástico, del pensamiento.

Las señales que hemos considerado residen de la filosofía misma o, al menos, dentro del ámbito espiritual. Sin embargo, sólo puede medirse toda la magnitud y dimensión de la revolución que derribó el orden ontológico medieval, y la filosofía como expresión y parte de ese orden, para poner algo nuevo en su lugar, si se levanta la vista por encima de la filosofía para dirigirla hacia todo el desarrollo de la historia cultural en este período. Es claro que sólo puede comprenderse correctamente la filosofía de una época determinada, así como la de un pensador individual, si se tiene a la vista su conexión con las fuerzas fundamentales de desarrollo social y espiritual en general, pues el pensar filosófico no se lleva a cabo en un espacio vacío, sino en su respectivo entorno social y atmósfera histórica; si, por razones de espacio, no siempre podemos realizar esta clasificación en detalle, sí se debe intentar, al menos en los grandes momentos en que el desarrollo de la filosofía da un giro, dirigir la mirada hacia el contexto histórico global.

El giro de la Edad Media hacia la llamada Edad Moderna (concepto que sólo tiene sentido en el marco de la historia espiritual europea que estamos estudiando aquí) puede considerarse desde puntos de vista muy diferentes. Cada uno de ellos ilumina un determinado aspecto parcial del proceso completo, y no es posible pensarlo fuera de él; pero ningún acontecimiento individual, sin embargo, basta por sí mismo como la «explicación», que hace comprensible el proceso total. Intentaremos dar una visión de los múltiples aspectos de este proceso de transformación presentando cinco puntos de vista esenciales.

1. Invenciones y descubrimientos

Entre los acontecimientos más ricos en consecuencias de toda la época de transción —como tal pueden designarse los siglos XV y XVI— están los tres grandes inventos que se hicieron y comenzaron a propagar en estos dos siglos, transformando radicalmente la faz de Europa. Se trata, en primer lugar, del invento de la *brújula*, que posibilitaba la navegación por los océanos, e introdujo así la era de los descubrimientos. En segundo lugar, la invención de la *pólvora*, que quebrantó la posición hegemónica de la caballería en el orden social medieval, iniciando una profunda transformación social. Por último, la invención de la *imprenta*, la cual —junto con la difusión del papel barato en lugar del costoso pergamino— creó las condiciones para la inaudita amplitud de acción de los movimientos espirituales que estaban comenzando.

Igualmente ricos en consecuencias fueron los descubrimientos geográficos, que empezaron súbitamente entonces. Colón encontró el

Nuevo Mundo más allá del Atlántico. Vasco de Gama encontró el camino por mar hacia la India, que es lo que, en realidad, estaba buscando Colón. Magallanes completó la primera vuelta al mundo por mar. Estos descubrimientos iniciaron la expansión europea por la mayor parte de la superficie terreste. Condujeron, además, a que el centro de la riqueza económica, del poder político y, también, de la cultura espiritual, se desplazara cada vez más hacia los países europeos occidentales ribereños del océano Atlántico, y en la época más reciente, más allá de éstos.

2. La nueva ciencia natural

Mientras que un incansable afán de exploración y celo misionero cristiano, pero también afán de conquista y codicia, impulsaban a los europeos a extenderse por toda la superficie terrestre, su pensar penetró también en las profundidades del universo. La imagen astronómica del mundo en la Edad Media se basaba en la suposición de que la tierra era el centro inamovible del universo, alrededor de la cual el cielo se movía en círculos. La genial idea del antiguo astrónomo griego Aristarco, que había declarado que el sol era el centro, había caído completamente en el olvido. Se había desarrollado un sistema astronómico altamente artificioso y sutil para hacer coincidir las observaciones fácticas con aquella suposición. Fue la gran hazaña del alemán Nicolás *Copérnico** (nacido en 1473, en Thorn) demoler ese artificioso sistema y colocar en su lugar un esquema astronómico pensado de un modo claro y consecuente, partiendo de la suposición de que la tierra es un cuerpo que gira alrededor del Sol y, además, alrededor de su propio eje. La obra de Copérnico, *De las revoluciones de los orbes celestes*, no apareció hasta su muerte, en el año 1543.

Si bien las iglesias cristianas no rechazaron, al principio, el pensamiento copernicano, la vida y la obra de sus dos grandes sucesores, que completarían su trabajo, cayó en la época en que las iglesias de ambas confesiones habían reconocido el peligro de la nueva doctrina para las ideas de la tradición; por ello, la vida de ambos está repleta de trágicas luchas.

El nombre del primero, Johanes *Kepler* (1571-1630) se halla unido, sobre todo, a las leyes del movimiento de los planetas, que el descubrió

* Es creencia generalizada en Alemania que Copérnico era natural de ese país. El resto del mundo parece estar de acuerdo en atribuirle la nacionalidad polaca. (*N. del T.*)

y formuló matemáticamente. Además de ello, Kepler abrió nuevos caminos en casi todos los dominios de las ciencias naturales de entonces. Pero Kepler no era sólo un investigador eficaz, sino también un pensador universal y una mente filosófica. Destacaremos de toda su obra sólo dos pensamientos fundamentales que, en el tiempo siguiente, se revelarían especialmente fértiles. Uno es la profunda convicción de Kepler de que todo el universo obedece a leyes unitarias. Expresó esta idea, sobre todo, en su obra *La armonía del mundo*. Fue esta convicción la que le guió en casi todos sus descubrimientos; puede decirse, directamente, que estos nacieron de su afán de fundamentar con exactitud su convicción metafísica de la regularidad armónica y la sujeción a leyes de todo lo creado. El segundo pensamiento fundamental está en conexión con ello, y se expresa en la frase de Kepler: «Lo que el espíritu humano ve con mayor claridad son las relaciones cuantitativas; ha sido realmente creado para comprenderlas». Quedó con ello pronunciado, por primera vez, lo que distingue a la moderna ciencia natural occidental y a su método de los griegos. El error de los griegos lo ve Kepler en su intento de explicar la naturaleza sólo a partir de fuerzas cualitativamente diferentes. Frente a ello, él ve la naturaleza como algo completamente unitario, y las diferencias dentro de ella como sólo cuantitativas. Mas la reducción de diferencias cualitativas a relaciones cuantitativas es el secreto de los asombrosos éxitos de la moderna ciencia natural. *Ubi materia, ibi geometria* —donde hay materia, hay matemática—, esto es lo que proclama Kepler, formulando con ello, por primera vez, el ideal de conocimiento matemático que ha determinado toda la ciencia natural posterior.

De un modo aun más consecuente que Kepler, *Galileo Galilei* aplicó y formuló los principios de una ciencia natural cuantitativa, matemática y mecánica. Galileo nació en 1564 en Pisa. Su intervención en favor de la doctrina de Copérnico le puso, como es sabido, en conflicto con la Inquisición, la cual, bajo la amenaza de torturas, obligó al anciano sabio a retractarse; sólo en el siglo XX va a hacerle justicia la Iglesia católica. La repercusión de su obra no se ha visto obstaculizada por ello. El gran italiano es el verdadero padre de la ciencia natural actual. Además de otros muchos descubrimientos e invenciones, creó los fundamentos de la mecánica.

En este sentido, son fundamentales sus experimentos sobre la caída de los graves y las leyes universales del movimiento derivadas de ellos. La peculiar distinción entre la antigua consideración cualitativa de la naturaleza, que partía de «formas» y «esencias», y la nueva de Galileo, orientada cuantitativamente, se manifiesta de un modo particularmente significativo en este ejemplo, por el planteamiento, totalmente dife-

rente, con que Galileo aborda la investigación del movimiento de caída. Aristóteles preguntaba: *¿Por qué* caen los cuerpos?, y respondía, más o menos: Porque los cuerpos son, por «esencia», «pesados», y buscan su «lugar natural» (en el centro del universo). Galileo pregunta: *¿Cómo* caen los cuerpos? Para estudiarlo, divide (con el pensamiento) el proceso de caída unitario en factores mensurables: distancia de caída, tiempo de caída, el movimiento de la resistencia que se le oponga, etc., e investiga, con experimentos y mediciones, la relación cuantitativa de estos factores. El resultado obtenido por este procedimiento —que un cuerpo, en ausencia de obstáculos, recorre una distancia determinada en un tiempo determinado— es la *ley de la naturaleza*, una fórmula matemática que no «explica» el proceso en su «esencia», sino que describe exactamente su curso.

Sin duda alguna, en esta restricción al cómo del proceso de la naturaleza, prescindiendo de su esencia y de su porqué, hay una renuncia; una renuncia, desde luego, que, como ha mostrado el desarrollo posterior, puso en movimiento, por otro lado, todo un alud de nuevos conocimientos exactos de la naturaleza, y también de su dominio.

Galileo no sólo aplicó con éxito este principio del conocimiento de la naturaleza, sino que también lo pensó claramente en la teoría, plasmándolo en sus escritos. Pronuncia con nitidez lo que ya estaba dicho en las fórmulas presentadas por Kepler: el gran libro de la naturaleza está abierto ante nosotros. Para poder leerlo, necesitamos de la matemática, pues es en lengua matemática que está escrito. Los procesos naturales son cuantitativos, y por ello, mensurables; allí donde, al principio, esto no sea así, la ciencia debe disponer un experimento para que esos procesos se hagan medibles.

Con Galileo, comienza la incomparable campaña triunfal de la ciencia natural europea. Ahora, esta asumirá la dirección en el reino de las ciencias, para no volver a dejarlo nunca. A partir de ahora, ningún filósofo podrá pasar de largo ante sus métodos y sus resultados; es más, se ha llegado a decir que los grandes investigadores de la naturaleza son los verdaderos filósofos de la época moderna. Por lo demás, y hasta el siglo XVIII, todos los filósofos de relieve fueron, a la vez, matemáticos.

3. Humanismo y Renacimiento

El interés por la Antigüedad —que en filosofía existía desde siempre— se vio reanimado y profundizado de un modo completamente nuevo a partir del siglo XIV. El nuevo movimiento, llamado humanismo —por proponer el ideal de una formación orientada a la Antigüedad

clásica, puramente humana, es decir, no teológica—, partió de hombres como *Petrarca* (1304-1374), «padre del humanismo», y su contemporáneo *Boccaccio*. Claro que éste es hoy día menos conocido por sus trabajos eruditos que, antes bien, por el *Decamerón*, una colección de cuentos que, por lo demás, refleja con extremada amenidad el espíritu de la época. Estos hombres comenzaron a reunir e investigar la literatura clásica, prácticamente desaparecida durante la Edad Media. Pero este humanismo no quedó restringido a la literatura, sino que pasó a todos los dominios de la vida espiritual, pasando de Italia hacia todos los países de Europa Occidental. Entre los principales humanistas, debe nombrarse, como los más conocidos, a *Erasmo*, *Reuchlin* y Ulrico de *Hutten*. Para la filosofía, el humanismo supuso una serie de intentos de despertar a una nueva vida los sistemas antiguos en su verdadera figura, es decir, no influidos por la interpretación escolástica. El más importante de estos intentos enlazó con la obra de *Platón*. Algunos teólogos griegos de Oriente, donde el conocimiento de Platón había permanecido más vivo que en Occidente, llegaron al Concilio de Ferrara, convocado en 1348. Tras la conquista de Constantinopla por los turcos (1453), una nueva corriente de sabios griegos emigrados se derramó sobre Italia. Uno de los primeros fue Georgios Gemistos *Plethon* (nacido en 1360, en Constantinopla), un venerador entusiasta de Platón, que había creado su propio apelativo, Pletón, según el nombre de aquel. Merced a sus lecciones, ganó a Cósimo de Médici, señor de Florencia, para el plan de fundar en esa ciudad una academia platónica que fuera la continuación de la antigua academia ateniense. De esta academia salió Marsilio *Ficino* (1433-1439), que tradujo brillantemente al latín las obras de Platón y del neoplatónico Plotino.

Ya anteriormente, Lorenzo *Valla* (1406-1457) y otros habían intervenido en favor de volver a dar vida a la antigua formación espiritual romana clásica, que ellos veían encarnada en *Cicerón*.

En cuanto a *Aristóteles*, no se hacía necesario volver a descubrirlo, puesto que su obra se había conservado con especial vitalidad en la Escolástica. Sin embargo, el conocimiento, filológicamente exacto, que impulsaban los humanistas italianos, franceses y alemanes, hacía cada vez más difícil para los aristotélicos el seguir manteniendo que la filosofía aristotélica y el cristianismo eran compatibles. La contradicción entre ambos surgió, sobre todo, con la cuestión de la inmortalidad del alma. Había por entonces dos escuelas aristotélicas, los alejandrinos, con Pietro *Pomponazzi* (1462-1525) a la cabeza, y los averroístas. Ambas se combatían encarnizadamente precisamente por el problema de la inmortalidad, pero su disputa hizo que se manifestara con tanta más claridad el carácter, efectivamente nada cristiano, de la filosofía de

su maestro en este punto. Por ello, con el siglo XV, quedaba en lo esencial agotado el papel de Aristóteles como sostén de la fe cristiana, que había poseído durante siglos; el derrocamiento de Aristósteles de su posición hegemonica señalaba, a la vez, la decadencia de la Escolástica.

Las diversas renovaciones de los sistemas antiguos apenas produjeron pensamientos filosóficos creadores y que apuntaran al futuro. Esencialmente, su mérito estriba en haber contemplado por primera vez la filosofía griega y romana en su figura secular, sin prejuicios, sin la lente de la escolástica, poniendola así ante los ojos de su tiempo y de las generaciones siguientes, de modo que la época que les siguió pudo llegar a nuevas creaciones partiendo de sus estímulos. Mientras que el humanismo, en lo esencial, permaneció como una cosa de eruditos, el *Renacimiento* (es decir, renacimiento de la humanidad por el renacer del hombre de la antigüedad) prendió en todos los órdenes de la vida: ciencia, medicina, técnica, derecho y comercio; pero, sobre todo, en las artes plásticas y, al menos en Italia, en todas las capas populares. En los siglos XV y XVI, la humanidad recibió el obsequio de toda una danza de genios creadores. Nombraremos sólo algunos, aparte de los investigadores de la naturaleza y descubridores que ya hemos mencionado. En Italia, los pintores Boticcelli, Correggio, Rafael, Ticiano, el pintor, escultor y arquitecto Miguel Ángel, el genio universal Leonardo da Vinci, los poetas Tasso y Ariosto, el músico Palestrina, el arquitecto Bramante; en Francia, Ronsard y Rabelais; en España, Cervantes; en Alemania, Durero, Holbein, Cranach, Grünewald, Riemenschneider, Burgkmair, Veit Stoß; en Inglaterra, Marlowe y Shakespeare; los reformadores religiosos Lutero, Calvino y Zuinglio. A ello se añade, en otros ámbitos, la estirpe de grandes comerciantes de los Médici, los Fugger y los Welser; los grandes soberanos Francisco I, Isabel I, Felipe II, Maximiliano I, Carlos V; y por último —claro que, en este sentido, no creativos— los héroes guerreros, los conquistadores españoles y los condotieros italianos.

Es preciso imaginarse la vida y el pensar de los grandes filósofos de la época, que trataremos más adelante, en este siglo de irradiante florecimiento cultural y grandes transformaciones religiosas, políticas y sociales. Francis Bacon actuaba en la misma corte real en que se representaban los dramas de Shakespeare. El estremecedor destino de Giordano Bruno, que le empujaba sin descanso por toda Europa, se consumó en el torbellino de las revoluciones religiosas y políticas de su tiempo.

El espíritu de esta época queda atrapado, como en un espejo ustorio, en la obra de un hombre que, comúnmente, no suele ser contado entre los filósofos, ni tampoco expuso sus pensamientos de un modo sistemático, pero que, en sus ensayos —forma literaria que tiene en él

su origen—, se revela como un pensador independiente del más alto rango: Michel *Montaigne*. Nacido en 1533, en la heredad de su padre; por medio del estudio, largos viajes y la actividad pública, adquirió un profundo conocimiento del mundo y de los hombres; pero lo que más le gustaba era regresar a su célebre estudio, en la torre de su castillo, a sus libros, en los cuales anotaba sus pensamientos, en los *Ensayos* y en el *Diario de viaje*. Ambos le muestran como un hijo típico de su tiempo: un espíritu totalmente secular, crítico, escéptico, libre de prejuicios; así, por ejemplo, tiene un soberano desprecio por la creencia en la brujería. En el centro de su pensar coloca al *ser humano*. El hombre del Renacimiento, liberado de todo tipo de ataduras, teniendo conciencia de nuevos e insospechados espacios y posibilidades, se detiene, se frota los ojos, y mira al espejo, para descifrar el enigma de sí mismo. ¿Qué es el hombre? ¿Qué es nuestra vida? Se trata, en el orden del pensamiento, del mismo proceso, que vemos reaparecer por primera vez en este tiempo, de los autorretratos de grandes pintores. Muchas cosas producen una impresión desconcertantemente moderna en el lector de hoy, y podrían ser dichas hoy mismo. «Aquellos que desorganizan un Estado suelen ser los primeros a los que, luego, éste se les cae sobre la cabeza», dice él. Sus reflexiones se dirigen al Estado y la política, al espíritu y al saber, la educación, la virtud y la valentía, pero acaban volviendo siempre a una misma cosa: la vida y la muerte. Pues la muerte se le aparece como condición y parte de nuestro ser, la obra de nuestra vida consiste en construir nuestra muerte. Pensamientos que recuerdan, también, a la filosofía contemporánea, a la cual se le aparece la existencia como «ser para la muerte».

En Montaigne encontramos esa rara y dichosa consonancia de profundidad del pensamiento, perspicacia de la observación y elegancia de la expresión que hace al escritor genial. Su obra constituye, todavía hoy, para el que lo busca, un acceso sencillo y ameno al pensar filosófico sobre el mundo y el ser humano, y a la vez, al espíritu de la época renacentista.

De entre todos los ensayos —que Montaigne reelaboró y aumentó una y otra vez en el curso de los años, hasta la edición completa de 1588, en que llenaron tres volúmenes—, el más importante para el desarrollo de la filosofía es, probablemente, el que trata del español Raimundo Sabunde, cuya obra *Theologia naturalis sive Liber creaturarum* Montaigne había traducido previamente al francés. La posición básica de Montaigne es totalmente escéptica: ¿no eran los pensadores escépticos, con Pirrón a la cabeza, más inteligentes que todos los que les siguieron? Al menos, sabían que no podemos saber prácticamente nada con seguridad. Por ejemplo: puesto que las nuevas teorías de Copérnico y otros han probado que las de Aristóteles y otros eran fal-

sas, ¿quién nos garantiza que las nuevas teorías no serán refutadas y superadas más adelante? Incluso si nos restringimos estrictamente al saber de la experiencia, ¿quién sabe si podemos fiarnos realmente de los sentidos, si estos nos instruyen correctamente sobre la verdadera naturaleza, por ejemplo, del fenómeno «calor»? ¿Qué instancia debe decidir si se puede confiar en nuestra «experiencia»? ¿La razón? ¿Y quién decide si la razón nos guía de modo fiable? Con ello, Montaigne le dio un impulso de gran importancia a la meditación crítica y examen de todo lo existente, lo que más tarde se llamó «la Ilustración».

4. La Reforma

La necesidad de reformar la Iglesia la habían reconocido también los humanistas. En sus escritos, especialmente en los de los alemanes, que casi sin excepción carecían de una actitud secular, puesto que eran teólogos, se encuentra expresada una y otra vez, junto a la crítica de las instituciones eclesiásticas —crítica que solía adoptar una forma satírica—, la esperanza de que fuera posible reformar la Iglesia desde dentro, sin ruptura con la tradición. Pero el humanismo, en tanto que movimiento erudito que sólo comprendía a una pequeña minoría, no podía apaciguar de ningún modo la poderosa necesidad religiosa de las masas, la cual encontraba tan poca satisfacción en las prácticas externas de la Iglesia como en la teología erudita. Esta necesidad irrumpió con inaudita violencia al aparecer el hombre que la encarnó en sí y le dio con sus hechos una expresión visible.

Martín *Lutero* (1483-1546) no era filósofo, y menos aun científico ni una cabeza sistemática, sino un hombre imbuído de ferviente religiosidad, que actuaba movido por los impulsos de este sentimiento. Lo que él combatía y rechazaba era, en primer lugar, la pretensión de la Iglesia de ser la única mediadora entre Dios y el ser humano, tal como se expresaba de modo particularmente craso en las bulas pontificias, motivo inmediato de la actuación de Lutero. En lugar de la Iglesia visible, Lutero pone la Iglesia invisible como la comunidad de los que están en gracia de Dios; en lugar de la mediación eclesiástica, la idea del sacerdocio universal, es decir, pone al individuo sobre sus propios pies. Un acto de liberación que corre paralelo a la liberación del individuo que llevaba a cabo el Renacimiento; sólo que Lutero, por su naturaleza religiosa, no se regocija en ello, como el hombre renacentista, ni abandona el suelo religioso, sino que, como Agustín, cargado por un agobiante sentimiento de

culpa y pecado, llega a percibir más fuertemente toda la impotencia del ser humano individual, ahora solo ante Dios, y su necesidad de redención. Pero Lutero no sólo desecha la tradición medieval de la Iglesia, sino que se remonta aún más atrás de San Agustín y encuentra la posibilidad de redención unicamente en la fe, la fe en la «Escritura», la palabra revelada de Dios, tal como viene en los Evangelios. En este sentido, su doctrina es evangélica.

«Debéis dejar que se alce el verbo.» Según ello, no es necesario nada más, ya que el verbo, la palabra, la verdad revelada, está para Lutero en aguda contradicción con la razón, a la que estigmatiza como la «prostituta del diablo».

> Si yo sé cuál es la palabra de Dios, y que Dios ha hablado por ella, no pregunto luego cómo puede ser verdadera, y me basto sólo con la palabra de Dios, sea conforme o no con la razón. Pues la razón, en las cosas divinas, es completamente ciega. Ya es bastante insolente con que se ocupe de ellas, y entre a patadas en ella como un caballo ciego; pero todo lo que ella discurre y deduce, vive Dios que es falso y equivocado.

De ello resulta la posición de Lutero respecto a la filosofía: no deben mezclarse la Palabra y la razón, la teología y la filosofía, sino separarse con toda prudencia. Y de ello se deduce, en particular, la posición de Lutero respecto a la filosofía aristotélica, que había dominado el final de la Edad Media. En el escrito de Lutero *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, se dice:

> Pues ¿qué son las universidades [...] en las que se lleva una vida licenciosa y poco se enseña de la Sagrada Escritura y de la fe cristiana, y en las que sólo gobierna ese maestro pagano y ciego, Aristóteles, por delante aun de Cristo? Sería, pues, mi consejo, que se tiraran todos los libros de Aristóteles; a más de que su opinión nunca ha sido comprendida hasta ahora, y tanto tiempo y almas nobles han sido cargados en vano con tanto inútil trabajo, estudio y fatigas [...]. Me duele en el corazón que ese pagano maldito, soberbio y villano, haya seducido y nutrido con sus falsas palabras a tantos cristianos de los mejores. Pues que enseña el miserable, en el mejor de sus libros, *De anima*, que es el alma mortal con el cuerpo; bien que le hayan querido salvar muchos con vanas palabras, como si no tuviéramos la Sagrada Escritura, en las que se nos enseña cumplida y copiosamente de todas las cosas, de las que Aristóteles jamás percibiera el más mínimo aroma; y sin embargo, el pagano muerto ha vencido, ha encadenado los libros de la palabra viva de Dios, y casi que los ha ahogado; pues que, cuando pienso en semejante calamidad, no paro sino en que fue el Maligno quien inventó el estudio.

Tenemos aquí, en Lutero, la misma áspera contraposición entre razón y fe que habíamos observado en el cristianismo primitivo, en

Tertuliano, por ejemplo. Y en la historia de la Reforma va a repetir el mismo proceso que en el cristianismo primitivo: era imposible quedarse en el rechazo inicial de la filosofía. Se conjuntaron aquí la necesidad de dirigirse a los cultos y de ganarlos para sí, y la urgencia, que se hizo sensible en seguida en la joven iglesia protestante, de una organización sólida y un edificio doctrinal vinculante, sobre todo para los fines de enseñanza en las escuelas y universidades. Fue un colaborador de Lutero, *Melanchton* (1497-1560), erudito de formación humanística, admirador de Erasmo, quien influyó a Lutero en esta dirección y selló la alianza de la nueva Iglesia con la antigua sabiduría. Melanchton, que, a pesar de sus excelentes dotes, carecía del fogoso espíritu de Lutero, y era más bien un pedagogo tosco y algo seco, ante la tarea de «tener que elegir algún filósofo», no supo responder otra cosa que: Aristóteles, el soberano, desdeñado por Lutero, de la escolástica católica. Claro está que se trataba de un Aristóteles mejorado y limpiado por la crítica humanística, pero no dejaba de ser una unión contra natura, con la cual, gran parte del vigor originario y mística profundidad de la fe luterana se habían de perder, o bien esclerotizarse lentamente. En el protestantismo, la filosofía se convirtió de nuevo en esclava de la teología, surgió una dogmática, que rápidamente se esclerotizó, una escolástica protestante, puede decirse, de una intolerancia semejante al modelo medieval.

Aquella parte del vigor primitivo y vivo de la fe de Lutero que siguía actuando, y que más tarde resurgiría, de forma, en parte, magnífica, en la mística protestante de un Jakob *Böhme* y luego en el movimiento pietista, crecería en *lucha* contra la ortodoxia protestante.

No puede decirse, por tanto, que fuera la Reforma de Lutero la que abrió el camino en Europa para la libre investigación y una filosofía liberada de todas las ataduras teológicas. Lutero sólo postulaba la libertad de investigación *en la Escritura*, a lo demás no le daba ningún valor. Cuando conoció la teoría de Copérnico, la calificó como «la sofisticada ocurrencia de un loco que anhela trastocar toda la ciencia de la astronomía». La liberación espiritual fue, antes bien, efecto del Humanismo y del Renacimiento, especialmente en los países románicos y en Inglaterra. La Reforma luterana ha sido juzgada por algunos (Nietzsche) incluso como un paso atrás y una interrupción en el desarrollo del espíritu europeo, que apuntaba hacia una progresiva liberación.

A pesar de ello, el protestantismo contribuyó decisivamente a que se rompiera la medieval hegemonía única de la Iglesia en todos los órdenes de la vida espiritual; exteriormente, al secularizar los centros de enseñanza y sustraerlos a la tutela de la Iglesia —para someterse

enseguida, cierto es, al dominio del Estado—, espiritualmente, al fundar la libertad de conciencia: un aumento de libertad que se suele contraponer en la historia espiritual a una pérdida de forma y tradición. No obstante, sin el acto liberador de Lutero no pueden pensarse ni la filosofía de Immanuel Kant, con su doctrina de la personalidad moral autónoma, ni el idealismo alemán y otros numerosos acontecimientos decisivos de la historia espiritual alemana posterior; y Lutero, el enemigo declarado de la filosofía, significó para su historia un hito y un jalón en mucha mayor medida que los reformadores coetáneos Ulrico *Zuinglio* (1484-1531) y Juan *Calvino* (1509-1564). Además, por ser el mayor genio creador de lenguaje que haya producido el pueblo alemán, por la grandeza y vigor puro de su carácter (en lo cual pretendía Goethe ver «lo único interesante de todo este asunto»), y por las imprevisibles consecuencias de su obra en el orden político, a Lutero le corresponde una posición única dentro de la historia alemana.

Es sabido que el catolicismo, bajo la amenaza exterior que representaba para él el movimiento reformista, se vio movido a una profunda reflexión sobre sí mismo, a purificarse interiormente y a reunir todas sus fuerzas, preparando en la Contrarreforma un contragolpe enérgico y, en parte, muy efectivo, con cuyo impulso la filosofía escolástica también experimentó un nuevo florecimiento, en la obra, por ejemplo, del jesuita español Francisco *Suárez* (1548-1617).

5. Transformaciones sociales y políticas en el umbral de la Edad Moderna. Nuevo pensamiento sobre el derecho y el Estado

Todas estas transformaciones espirituales se realizaron sobre la base de profundos cambios en la estructura social de los pueblos europeos.

El poder de la caballería no sólo quedó roto por la aparición de las armas de fuego, que eliminaron su superioridad militar, sino, sobre todo, también por el desarrollo económico, el afán de medrar de las ciudades y de la burguesía que las habitaba. Ya la época de las cruzadas había establecido estrechas relaciones comerciales con Oriente, la cuales produjeron una prosperidad creciente en los puertos y las ciudades comerciales italianas. La era de los descubrimientos supuso la afluencia de metales nobles procedentes de las colonias americanas, y un nuevo impulso para el comercio. El modo de producción capitalista temprano y la economía del comercial comenzó a sustituir al orden económico de la Edad Media predominantemente natural y agrario.

Sostén de la nueva economía era la burguesía, que se alzó como un estamento libre y consciente de sí mismo, confinado desde arriba por la nobleza y el clero, y teniendo abajo al campesinado, en su mayor parte siervos de la gleba. Sus ciudades, especialmente en Italia y Europa Occidental, también en el sur y el oeste de Alemania, se convirtieron en centros de la nueva cultura universal. Sucedió allí que, por primera vez, la influencia determinante en la vida espiritual pasaba de las manos del clero a las de los seglares.

La estructura social de la Edad Media, relativamente estable, se tambaleó. Si, hasta entonces, la pertenencia a un estamento determinado se había considerado como un destino ineludible, decidido por la voluntad de Dios, ahora volvían a aparecer, primero en la Italia del Renacimiento, cada vez más individuos que, sin consideración hacia su nacimiento o su origen, ascendían por sus propias fuerzas y habilidad por encima de su propio estamento.

Una de las sacudidas más fuertes, sin embargo, partió del estamento entonces inferior, los *campesinos* (pues aún no existía entonces un proletariado urbano digno de ese nombre). La servidumbre de éstos, su explotación por los señores nobles y eclesiásticos, había llevado, ya en la segunda mitad del siglo XV, a alzamientos campesinos en el sur de Alemania. La auténtica revolución estalló en el año 1525, en medio, por lo tanto, del período decisivo de la Reforma. Lutero, que, al principio, había reconocido como justas, en lo esencial, las reivindicaciones de los campesinos rebeldes, expuestas en doce artículos, y se había manifestado en favor de un acuerdo amistoso sobre la base de ellos, fue mudando por completo de opinión en el curso de las cruentas luchas, y acabó exigiendo el exterminio sangriento de «esas hordas de herejes y bandidos». Así ocurrió; los campesinos, desunidos, confiando ingenuamente en promesas, políticamente inmaduros, fueron aplastantemente derrotados en todas partes; su genial caudillo, Thomas Münzer, y muchos otros, ejecutados. La situación de los campesinos siguió siendo igual de mala durante mucho tiempo, aunque con grandes diferencias entre las regiones. La posibilidad, que allí despuntaba, de extender la reforma religiosa a una revolución social y nacional, no se hizo realidad.

Los verdaderos ganadores de las guerras campesinas fueron los príncipes que, en esa época, se hallaban aliados con las necesidades y tendencias del desarrollo social; pues la formación de grandes zonas económicas y comerciales unitarias potenciaba y favorecía un poder estatal central. El absolutismo de los príncipes se convirtió en la forma de Estado determinante en la época posterior al Renacimiento y la Reforma.

Entre las fuerzas centrífugas que hicieron saltar el orden medieval estaba, por último, la naciente conciencia nacional de los pueblos europeos. En Francia e Inglaterra se formaron los primeros Estados nacionales puros que reclamaban para sí una soberanía plena, sin sentirse obligados para con una idea de imperio europeo superior. Surgieron las culturas y literaturas nacionales. Junto a la idea medieval de una Iglesia universal, cayó también la idea de un imperio universal de la cristiandad. Los poderes mundano y religioso se fueron separando cada vez más, lo cual se corresponde socialmente, y era su condición previa, con la separación de lo religioso y lo mundano en el ámbito espiritual.

El cambio de la situación en Europa exigía un pensamiento completamente nuevo sobre el Estado y el Derecho, que encontró su expresión y su figura en toda una serie de destacados filósofos del Estado y pensadores políticos; primero, una vez más, en Italia.

a) *Maquiavelo*

El florentino Nicolás *Maquiavelo* (1649-1527), animado de un ardiente deseo de unidad nacional y grandeza de su patria desgarrada, bajo la dirección, a ser posible, de su ciudad natal, y poseído de un odio igual de ardiente contra el papado, al que veía como un obstáculo en este camino, esbozó en sus escritos, sobre todo en el libro *El príncipe*, una teoría política que ve en la conservación y el aumento del poder del Estado el principio exclusivo de la acción política. Para servir a este fin valen todos los medios, morales o inmorales, y la experiencia de todos los pueblos y tiempos —tal como se le presenta al relevante historiador que era Maquiavelo— enseña que suelen ser precisamente los últimos: el engaño, la astucia, la traición, el perjurio, el soborno, el incumplimiento de lo pactado y los actos violentos, los que garantizan el éxito.

> A los hombres, hay que adularlos o destruirlos. Pues de una pequeña injusticia, siempre podrán vengarse. Pero desde la tumba ya no se venga nadie. Así pues, si se comete una injusticia contra alguien, debe hacerse de tal modo que el no pueda vengarse más.

Maquiavelo es un profundo conocedor del ser humano y de sus debilidades, que el político tiene que aprovechar; el hombre de Estado debe tener siempre presente que todos los hombres son malos, y la mayoría de ellos, además, tontos. Alaba continuamente la acción rápida y sin contemplaciones:

> En general, creo que la falta de contemplaciones es mejor que los miramientos, que la intervención impulsiva es preferible a sopesar las cosas prudentemente. La fortuna es una mujer. Si se la quiere dominar, hay que golpearla y azotarla. Es manifiesto que la fortuna se entrega siempre a quien ataja rápida y enérgicamente [...].

En el Derecho tiene una confianza llena de reservas:

> Hay que tener claro que sólo hay dos modos de acabar con una disputa: el camino de un proceso regulado por el Derecho, o el camino de la violencia. El primero es el que utilizan los hombres; el segundo, los animales. Dado que el primero no siempre trae una solución, y a veces hay que recurrir al segundo.

El derecho termina, sobre todo, allí donde empieza el Estado. Entre un Estado y otro no vale la moral ni el derecho, sino sólo la pura lucha por el poder, por medios militares o políticos.

Un crítico ha observado, acerca de Maquiavelo, «que este hombre, nacido y educado para diplomático, tuvo el valor de confesarse a sí mismo y al mundo lo que, hasta entonces, los diplomáticos de todos los tiempos sólo habían delatado por sus obras»[1].

b) *Grocio*

El segundo en la serie de pensadores políticos —por su doctrina, el polo contrario de Maquiavelo— es el jurista y teólogo holandés Hugo *Grocio* (en holandés, De Groot, 1583-1645). Sus obras principales son *La libertad de los mares* y *Del derecho de la guerra y de la paz*. Resulta significativo que Grocio sea a la vez teólogo, pues está muy alejado del modo de considerar de Maquiavelo, mundano y sobrio, cínico e insolente. El Derecho, para él, se deriva de la voluntad divina. Resulta también significativo que Grocio sea holandés, pues, como tal, pertenece a un Estado nacional unido e independiente, una comunidad cuyo comercio florecía y cuyas naves surcaban los océanos, y cuyo mayor interés era preservar la seguridad de su comercio contra ataques bélicos o de bandidos, la «libertad de los mares».

De ahí que, para Grocio, el Derecho esté por encima del Estado. Existe, además, junto a la voluntad divina revelada, un Derecho *natural*, un derecho que se sigue necesariamente de la naturaleza del ser humano querida por Dios, a saber, del ser humano como ser vivo

---

[1] Erdmann, *Grundriß*, p. 380.

dotado de razón y miembro de una sociedad. El Derecho natural no sólo vincula a cada ser humano, sino también a los Estados en la paz y en la guerra. Y precisamente esto último, el Derecho internacional, es la parte más noble del derecho. A él está dedicada, sobre todo, la obra de Grocio. Se le considera el verdadero fundador del moderno Derecho internacional.

c) *Hobbes*

Esta serie de filósofos del Estado queda coronada por el inglés Thomas *Hobbes* (1588-1679). Sus obras principales son los *Fundamentos del Derecho natural y político*, cuya primera parte la constituye el célebre tratado *Sobre la naturaleza humana*; *Elementos de filosofía*, que consta de tres partes, sobre el ciudadano, el cuerpo y el ser humano; *Sobre la libertad y la necesidad*; *Leviathan*, la principal obra sobre el Estado.

Ya los títulos muestran que Hobbes no es sólo un filósofo del Estado, sino que, antes bien, su teoría del Estado se inserta en una gran imagen filosófica global del mundo, razón por la cual tendremos que volver a él brevemente en otro contexto diferente. Pero la teoría del Estado es el núcleo y la parte de su filosofía que más duradera influencia ha ejercido, y sólo como pensador del Estado vamos a considerarle aquí. Como tal, sólo es posible comprenderle si se consideran los cambios revolucionarios que Hobbes vivió, en parte en Inglaterra misma, en parte desde su exilio parisiense, al final de los cuales se halla un cierto cansancio de la revolución y el anhelo de una firme autoridad estatal, tal como la defiende Hobbes en su obra.

Hobbes va un paso más allá de Grocio al eliminar de la teoría ética y política los últimos puntos de vista y consideraciones teológicas. Se apoya únicamente en la experiencia, conoce con exactitud la explicación mecanicista y matemática de la naturaleza de Galileo, y es el primero en aplicar su método a la teoría social y de la historia. Es materialista, y rechaza ásperamente el libre albedrío.

Al ser humano lo ve Hobbes como un egoísta que busca su propia ventaja, es decir, conservar su existencia y poseer tantos bienes como sea posible. De ahí que en el estado de naturaleza, en el cual todos actúan exclusivamente según este afán, lo que domine sea la *guerra de todos contra todos*. Este estado deja insatisfecho en el ser humano el deseo de seguridad, que le viene por naturaleza. El amparo del Derecho, la seguridad y la posibilidad de un ejercicio práctico de la virtud sólo lo encuentran los hombres cuando, por acuerdo, crean en el

Estado un poder de orden superior, a cuya voluntad se someten a partir de entonces. Así construye Hobbes el origen del Estado, sólo en el cual son posibles la paz, la propiedad defendida por el Derecho y una moralidad superior. Entre los Estados sigue existiendo la guerra como un resto del estado de naturaleza primitivo.

La voluntad estatal, encarnada, según la forma de Estado, en el señor o en el parlamento, tiene que ser omnipotente y estar por encima de la ley. Hobbes llega muy lejos al dotar a la autoridad estatal de un poder absoluto. Incluso, en el título de su obra, le da al Estado el nombre del monstruo bíblico Leviatán. El Estado se convierte en un «Dios mortal». El Estado determina qué es derecho: lo que él permite, es justo y conforme a derecho; lo que él prohíbe, injusto y no conforme a derecho. El Estado determina lo que está bien y lo que está mal en sentido moral; determina también qué es la religión: en todo caso, la religión y la superstición sólo se diferencian para Hobbes en que la primera es una fe reconocida por el Estado, y la segunda una fe no reconocida por el Estado. Hobbes enfatiza que el ser humano sólo puede elegir entre dos males: el estado originario de naturaleza, es decir, la anarquía completa, o el sometimiento sin reservas a un orden estatal.

Resulta palmario que la opinión de Hobbes, según la cual la moralidad no es algo originariamente innato al ser humano, sino adquirido al reunirse en sociedad, supone directamente una bofetada a la representación bíblica de un estado primitivo del ser humano, perfecto y paradisíaco, y su caída posterior. Igualmente alejado está Hobbes del concepto cristiano medieval de Estado, por cuanto él presenta al Estado como un invento puramente humano, fundado según unos fines, y rechaza con sorna toda fundamentación religiosa o metafísica de la autoridad estatal. No es ninguna sorpresa que Hobbes nunca se cansará de desdeñar la filosofía escolástica, y que entre sus contemporáneos tuviera la mala reputación de un ateo.

Se muestra en Hobbes cómo a partir de la destrucción de la intuición medieval en la que tanto el individuo como el Estado se hallan insertos en un orden de salvación divino, ahora, ambos, el hombre individual y el Estado secular, emergen como «liberados». Armonizar las reivindicaciones de ambos será, en adelante, la tarea que la historia política y todo el pensar de la Edad Moderna tiene que dominar. En ella, Hobbes se coloca por completo del lado del Estado. No quiere, o no puede, ver que la moralidad y el derecho puesto por el Estado no son en absoluto idénticos, sino que pueden quedar muy lejos uno de otro.

Así, Hobbes está más allá del Renacimiento, siendo el teórico del absolutismo estatal, que determinó la faz política de Europa hasta bien entrado el siglo XVIII.

c) *Moro*

Puede reconocerse fácilmente que la mayoría de las direcciones del pensamiento político actual tenían ya en aquella época sus representantes, o al menos su precursores: pensamiento de un poder despiadado en los pueblos nacionalmente desgarrados y perjudicados en el reparto de poder (Maquiavelo); apelación a un derecho vinculante para todos, significativamente, en la naciones prósperas, dedicadas al comercio (Grocio); la idea de un Estado «total» moderno, que decida como señor de sí sobre el derecho, la moralidad, la religión y la esfera privada (Hobbes). Tampoco faltará el *socialismo*. El inglés More (en latín Morus, en español Moro, 1478 a 1535), creó, en su obra *Sobre la mejor condición del Estado y sobre la nueva isla de Utopía* (de ahí nuestra palabra «utopía»), con la forma externa de una narración literaria poco comprometedora, pero, por su materia, sin duda, de una profunda gravedad y una actitud revolucionaria, la imagen de una comunidad ideal socialista que él contraponía ásperamente a todas las condiciones sociales y estatales de su tiempo. Reclamaba el final de la explotación de las clases inferiores, la producción comunal por la participación de todos en el trabajo, la pensión de los ancianos, el libre acceso de todos a la educación y a los bienes espirituales. Muchas cosas de la incisiva crítica social de este temprano crítico del capitalismo podían haber sido dichas por un combativo socialista del siglo XIX:

> Por Dios, cuando medito todo esto, se me aparece todo Estado actual como una conjura de los ricos que, con la coartada del bien común, persiguen su propio interés y se esfuerzan con todas las argucias por asegurarse la posesión de lo que han adquirido injustamente, para reclamar para sí y explotar el trabajo de los pobres por el menor salario posible[2].

Una imagen ideal, afín en ciertos rasgos a las ideas de Moro, de una sociedad comunista, que a la vez se orienta hacia la República de Pla-

[2] Moro, *Utopía*. Citado por K. Kautsky, *Thomas Morus und seine Utopie*, Berlin, 1947.

ión, la bosquejó el italiano Tomás *Campanella* (1598-1639) en su *Ciudad del sol.*

II. LOS PENSADORES MÁS IMPORTANTES DEL PERÍODO DE TRANSICIÓN

1. Nicolás de Cusa

En medio de la corriente de este desarrollo múltiple se encuentran los grandes pensadores filosóficos de la época, de los cuales trataremos a continuación, con más detalle, a cuatro de los más relevantes. Su obra es, en parte, el fermento espiritual, y en parte, el espejo de este desarrollo; sólo se la puede comprender en conexión con él.

Al principio de toda esta era se encuentra el filósofo más significativo del primer Renacimiento. Con un atisbo genial, anticipa ya en su obra muchas de las cosas que, sólo después de él, los grandes investigadores de la naturaleza formularían como teorías exactas, basándose en las nuevas observaciones. Se hallan contenidos en su pensamiento tantas semillas de la evolución del espíritu moderno que algunos le consideran el verdadero fundador de la filosofía moderna. Se trata del alemán Nicolás Chrypffs (o Krebs), procedente de Cusa (Kues), junto al río Mosela; de ahí Nicolás de Cusa o, a veces, al Cusano (1401-1464). Después de sus estudios en Italia, que hicieron posibles sus protectores nobles, fue primero abogado, y luego sacerdote, único oficio, en aquel tiempo, que le estaba dado al intelectual, y el único, también, que abría las puertas para el ascenso a posiciones del más alto rango. El Cusano subió hasta los cargos y dignidades más elevados: el papa lo envío como legado a Constantinopla, entre otros sitios, para actuar por la reunificación de las Iglesias griega y romana; lo nombró cardenal, distinción extremadamente rara entonces para un alemán de origen burgués, lo hizo obispo de Brixen. Durante la navegación a Constantinopla, el Cusano esbozó el plan de su obra más conocida, *De docta ignorantia*, de la ignorancia sabida e instruida, del saber del no saber. Contiene en germen pensamientos fundamentales que son esenciales para sus obras posteriores.

Muchos rasgos esenciales del Cusano lo revelan como un hombre de la nueva era que alboreaba, el Renacimiento: así, su inclinación por los manuscritos antiguos, que le llevó a reconocer como una falsificación la llamada donación constantina, un supuesto escrito del emperador Constantino el Grande al papa Silvestre I, en el cual había apoyado la Iglesia durante siglos para sus reivindicaciones de poder terrenal. Su

afán de saber, que todo lo abarcaba, su estilo cultivado, su preferencia hacia la matemática y la ciencia natural, su alta estima de lo individual: todo esto son rasgos característicos del Renacimiento.

En astronomía, pronuncia pensamientos que apuntan hacia el futuro: el universo no tiene centro, en concreto, la Tierra no es su centro, ni tampoco está quieta. Discute el que los cuerpos celestes sean de naturaleza fundamentalmente diferente a la Tierra y la Luna. Declara que el universo no tiene límites...

También señala hacia el futuro la doctrina del Cusano sobre la esencia y el valor de la *individualidad*. No hay, según él, dos individuos iguales, especialmente dos seres humanos. El pensar del hombre individual refleja el universo de un modo particular e irrepetible, igual que espejos cóncavos con diferente curvatura.

Sobre el orden y la armonía que reinan en el Universo, el Cusano dice que deben atribuirse a que Dios: ¡no creó el universo sin un plan, sino sosteniéndolo sobre principios *matemáticos*! Por ello, para conocer el universo, debemos aplicar los mismos principios. El Cusano mismo se sirve a menudo de conceptos y símiles matemáticos. Es, no obstante, un modo muy particular de consideración matemática, el que él aplica: son casi siempre las llamadas consideraciones límite; así, cuando muestra, por ejemplo, que la extensión de un círculo coincide con la de una recta si se supone un radio infinito. Se anuncia ya aquí claramente lo que distingue a la matemática occidental, creada, mucho después del Cusano, por Leibniz, Newton y sus sucesores: el impulso «fáustico» hacia lo infinito, hacia un modo de consideración fluido y dinámico —a diferencia de la geometría antigua, que trataba más bien de figuras y cuerpos estáticos, claramente delimitados—. El espíritu griego aspiraba siempre a la medida, la claridad y la delimitación; lo ilimitado era, para él, de un valor inferior; en el pensamiento del Cusano, en el desarrollo de la matemática occidental que él presintió, y en todos los demás dominios de nuestra cultura, vive, por el contrario, el impulso, seguramente propio tan sólo del hombre europeo, de salir más allá de cada frontera hasta el infinito: una diferencia cultural que se muestra claramente, por ejemplo, en la contraposición de la escultura antigua y la pintura al óleo occidental, con su perspectiva cónica, y sobre la que ha llamado la atención, sobre todo, Oswald *Splenger*.

Semejantes ejemplos matemáticos le sirven al Cusano, principalmente, para reescribir la esencia de Dios como la de un infinito absoluto, en el que coinciden todos los contrarios. En lo que se refiere a la facultad humana de conocimiento, distingue diferentes niveles: primero, el sensible, que transmite impresiones individuales y sin conexión entre ellas; el del entendimiento, que ordena y une las impresiones de los sentidos —su

actividad principal es, por ello, discernir, separar los contrarios, su principio supremo es el del tercio excluso— y por último la razón, que une en una unidad superior, una síntesis, lo que el entendimiento ha separado. En el nivel de la razón, por lo tanto, se da la coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*), con la cual el Cusano pronuncia la profunda verdad que captaron, antes de él, Heráclito, y después, muchos otros.

Dios, objeto supremo de nuestro pensar, es lo absoluto, donde quedan simplemente superados todos los contrarios, es lo más grande y lo más pequeño, está oculto (*deus absconditus*) más allá de los contrarios y más allá de nuestra capacidad de comprensión. Un pensamiento que conocemos ya por los místicos neoplatónicos y su «teología negativa» y por el maestro Eckhart; ambos ejercieron su influencia sobre el Cusano. Por ello, en lo que se refiere a lo absoluto, el resultado de todo nuestro pensar es un no-saber (*ignorantia*). No es una ignorancia corriente, sino consciente e instruida, justo la *docta ignorantia*; un saber de nuestro no saber, tal como el que tenía Sócrates y como se halla al comienzo —y acaso al final— de toda verdadera filosofía.

La amplitud e independencia de este espíritu universal, en el que aparecen unidos el sentido mundano de un hombre de Estado, la formación científica, la especulación audaz y una profunda religiosidad, su afán de unir los contrarios en un plano superior, se destaca también en su trabajo en favor de un acuerdo entre las confesiones y la paz religiosa. En la práctica, intentó acercar las dos ramas principales de la cristiandad de entonces, la oriental y la occidental, y también encontrar un compromiso con los husitas. En sus pensamientos, va aun más allá, hasta la idea de una tolerancia mundial, que tampoco excluyera a las religiones no cristianas. Así, por ejemplo, investigó la doctrina del Corán; en otro escrito, hace congregarse, por un mandato de Dios, a los sabios de todas las confesiones, un griego, un judío, un árabe, etc., los cuales escuchan conjuntamente que todos ellos buscan y adoran al mismo Dios de modos diferentes, y que, más allá de las diversidades del culto, hay una única verdad divina suprema.

La influencia de los pensamientos de este hombre tan significativo, en el umbral de la Edad Media a la Edad Moderna, se muestra, entre otros, en Bruno, a quien tratamos más abajo, en Leibniz, con su teoría de las mónadas, muy afín a la del Cusano, en Kant y en muchos otros.

2. Giordano Bruno

El 17 de febrero de 1600 se levantaba una hoguera en una plaza de Roma. Un hombre fue atado a ella, y el fuego, encendido. Del mori-

bundo no se podía oír ni un solo grito. Cuando le mostraron un crucifijo, volvió la cabeza despectivamente, con un gesto hosco. Quien así moría era el antiguo monje dominico Giordano Bruno.

Bruno, nacido en 1548 en Nola, cerca de Nápoles, llamado Filippo —Giordano era el nombre que tomó al ordenarse— había entrado con quince años aun en la orden de los dominicos. Sin embargo, su ardiente amor por la naturaleza, su carácter, apasionadamente orientado hacia el mundo, el conocimiento de los descubrimientos científicos de su tiempo y, en general, su ocupación de estudios no religiosos, le movieron a salirse de la orden, un paso inaudito por entonces. A partir de ahí llevó una vida errante, atormentada e inestable; fue primero a Ginebra, después a Francia, donde dio lecciones en París, luego a Inglaterra, donde enseñó en Oxford y, durante largo tiempo, vivió en Londres, en un círculo de amigos y protectores nobles, de nuevo a París, y de allí a las universidades alemanas de Marburgo, Wittemberg, Praga, Helmstedt, por fin a Francfort. En ningún sitio encontraba la paz, en ningún sitio, a la larga, un número suficiente de oyentes abiertos a sus nuevas ideas, manifestadas en sus conferencias y lecciones, apenas un editor que se atreviera a imprimir sus heréticos escritos. Invitado por un veneciano a esa ciudad, volvió a su patria por primera vez, después de quince años de ausencia. Allí, su anfitrión le delató al Santo Oficio, por cuya demanda los venecianos le extraditaron a Roma. Tras siete años de encarcelamiento, fue condenado finalmente a la hoguera, posiblemente, más por acusaciones de magia que por sus tesis filosóficas.

Los hombres que le entregaron a las llamas se creían en el deber de proteger la religión y la moral de uno de sus enemigos más peligrosos; en lo que se refiere a la peligrosidad de Bruno y de sus ideas, no para la religión, pero sí para muchas doctrinas fundamentales de la teología de entonces, tenían razón. No pudieron impedir que las ideas de Bruno, y el ejemplo que dió de extremada firmeza y fidelidad a sus convicciones, siguieran teniendo efecto. Así ocurre casi siempre en la historia; al menos en el pasado, pues nuestros días conocen métodos mucho más perfeccionados de represión espiritual. Bruno escribía en su lengua materna, el italiano. Algunas de sus obras son: *De la causa, del principio y de lo Uno*, «*Del universo infinito y de los mundos*, *La cena del miércoles de ceniza*, *Expulsión de la bestia triunfante* y *De los heroicos furores*.

Si el Cusano había anticipado en el pensamiento la revolución en el modelo del sistema solar, llevada a cabo por Copérnico, Bruno conoce las ideas de éste, y las asumió conscientemente; pero, a su vez, da un paso especulativo más allá de éste, y pronuncia algo que la investiga-

ción posterior ha confirmado: Copérnico reconocía nuestro entorno celeste más próximo como un sistema de estrellas móviles que giraban alrededor del Sol; más allá del sistema, sin embargo, dejaba existir el cielo de las estrellas fijas como una bóveda inmóvil. Bruno lleva la idea más lejos. Merced a una intuición literaria, Bruno ve el universo como una infinitud inmensurable, repleta de innumerables soles, estrellas y sistemas, sin límites y sin centro, en movimiento constante. El pensamiento de un universo infinito lo había tomado del Cusano, del que habla con la máxima admiración. Pero no se limita a asumirlo; Bruno lleva la idea hasta sus últimas consecuencias y le da por su boca una profundidad y un significado totalmente nuevo.

Lo mismo vale para los pensamientos que Bruno tomó en gran número, además de su antecesor espiritual más próximo, el Cusano, de otros filósofos: de los antiguos —entre ellos, principalmente, el poema de Lucrecio[1], que convenía particularmente a su propio natural poético, mientras que a Aristóteles le combate como maestro de la escolástica— y de la filosofía de la naturaleza del Renacimiento, de la cual nombraremos, para esta ocasión, a los dos nombres más importantes. En Alemania hay que mencionar, sobre todo, al médico y filósofo de la naturaleza Teofrasto Bombasto von Hohenheim, llamado *Paracelso* (1493-1541), que tuvo una vida igual de movida que la de Bruno, pero con un final menos trágico. Paracelso veía la medicina en el marco global de una imagen del mundo de filosofía natural, aportándole a ella y a la química una plétora de fructíferos pensamientos y sugerencias. Paracelso influyó, entre otros, en Francis Bacon y en Jakob Böhme. Su significado para la historia del espíritu sólo se ha reconocido plenamente en tiempos recientes. Junto a él está Jerónimo *Cardano* (1500-1576), a quien puede llamarse el Paracelso italiano. También él fue médico y filósofo de la naturaleza, y pronunció muchas veces los mismos pensamientos, en cierto modo infundados, que Paracelso. Éste era, sobre todo, práctico; Cardano, más teórico y con intereses científicos; y mientras Paracelso era un hombre del pueblo, una naturaleza ingenua y combativa, que sólo escribía en lengua alemana, Cardano era un aristócrata de formación, que incluso prohibía que se trataran las cuestiones científicas en la lengua del pueblo, y quería mantener a éste alejado de todo saber. A ellos les siguen otros dos italianos: Bernardo *Telesio* (1508-1588) y Francesco *Patrizzi* (1529-1591). No vamos a exponer en detalle la obra de estos hombres. A todos les es común el haber entrado en conflicto con la dogmática eclesiástica a causa de sus teorías: Para-

[1] Cf. *supra* p. 233.

celso, contemporáneo de Lutero en Alemania, en abierta y agria polémica; los italianos, más disimuladamente.

Con el pensamiento de la infinitud del universo, Bruno unifica el de la *unidad dinámica* y el de *la eternidad del mundo*. El mundo es eterno porque, en él, sólo las cosas individuales están sometidas al cambio y a la caducidad, pero el universo como un todo es el único ente y, por ello, indestructible. El mundo es una unidad dinámica porque todo el cosmos constituye un gran organismo vivo, y es dominado y movido por un único principio.

> Así, el universo es único, infinito e inmóvil [...]. No es creado, pues no existe ningún otro ser que él pudiera anhelar o esperar; tiene todo el ser en sí. No perece, pues no existe ninguna otra cosa en la que pudiera transformase. El mismo lo es todo. No puede crecer ni disminuir, pues es infinito; e igual que no puede añadírsele nada, tampoco nada puede quitársele[4].

Al principio que todo lo domina y anima lo llama Bruno *Dios*. Dios es el concepto global de todos los contrarios, lo más grande y lo más pequeño, infinito e indivisible. La posibilidad y la realidad en uno. Semejante representación de Dios procede aún del Cusano, y se corresponde con él, de quien Bruno toma también la fórmula de la *coincidentia oppositorum*. Y como muestra la obra del Cusano y el pensamiento de la mayoría de los místicos, sigue siendo perfectamente conciliable con las doctrinas cristianas fundamentales.

Lo que resulta inconciliable con el cristianismo, sin embargo —aparte del pensamiento de la eternidad de la creación—, es el modo en que Bruno describe la *relación entre Dios y el mundo*. Rechaza la opinión de que Dios gobierne el mundo desde fuera, como un conductor el tiro de los caballos. Dios no está por encima y fuera del mundo, está *en* el mundo, actúa como el principio que lo anima, tanto en el todo como en cada una de sus partes.

> Buscamos a Dios en las leyes inalterables e inflexibles de la naturaleza, en la venerante disposición de un espíritu que se rige por estas leyes [¡Cuán cercano queda aquí el principio kantiano del cielo estrellado y de la ley moral!], le buscamos en el resplandor del sol, en la belleza de las cosas que nacen del seno de nuestra madre tierra, el verdadero destello de nuestro ser en la visión de innumerables estrellas que lucen, viven, sienten, piensan, en el limbo inconmesurable de un cielo, y le cantan alabanzas al que es todo bondad, todo-uno, al supremo.

---

[4] Bruno, *Sobre la causa*, etc. 5. *Dialog*.

Todo el cosmos está animado, animado de Dios, y Dios está sólo en el cosmos y en ninguna otra parte. Es esta la equiparación de Dios y de naturaleza que se llama *panteísmo.*

Hasta qué punto Bruno se estaba oponiendo con esto o con otras cosas a la Iglesia, incluso a cristianismo en general, es algo de lo que él era muy consciente. Reiteradametne, califica su intuición como la más antigua, es decir, la pagana. Lo que constituye su particular posición en la historia es, precisamente, que él, a partir de los pensamientos que bullían confusamente en muchas cabezas de su tiempo, extrajo las consecuencias, les dio expresión y los profesó abiertamente. Claro que no les dio expresión en un sistema acabado, sino con exaltación poética, en una poesía arrebatada, ebria del poder de lo intuido interiormente. Se comprende que Bruno no encontrara lugar donde quedarse, ni en círculos con mentalidad poco eclesial, ni tampoco en el protestantismo.

Entre los pensadores en los cuales la influencia de los pensamientos de Bruno es manifiesta están Leibniz, con su teoría de las mónadas, que se remonta hasta el Cusano y que tomó de Bruno; está, sobre todo, Spinoza, y además Goethe y Schelling.

3. Francis Bacon

No es cosa rara en la historia del espíritu que los pensamientos, cuando ha llegado su tiempo, sean pronunciados en diferentes lugares, por hombres diferentes sin relación entre ellos. Mientras en Italia, Francia e Alemania, los grandes pensadores e investigadores de la naturaleza de la época renacentista ponían las primeras piedras de la ciencia y la filosofía modernas, en Inglaterra, Francis Bacon —tocayo del escolástico— independientemente de aquéllos, incluso sin conocer ni apreciar los descubrimientos decisivos, emprende un intento, no menos significativo, de volver a fundamentar todo el saber humano sobre mejores cimientos.

La vida de Bacon cae en la época en que el comercio americano de Inglaterra, tras la destrucción de la Armada Invencible (1588), tomaba un gran impulso, puesto que empezaba a desarrollarse el dominio colonial y marítimo británico, y el país, bajo el gobierno de la reina Isabel I y su sucesor, experimentaba un largo período de relativa estabilidad política y florecimiento cultural. La vida de Bacon es especialmente interesante, en tanto que es la de un hombre que, desde el principio, se sintió llamado con igual fuerza a la filosofía y la actividad política. Sobre ello dice:

> Puesto que me creía nacido para el servicio a la humanidad y veía como una de mis tareas la preocupación por el bien común, [...] me pregunté qué sería lo más útil a los hombres, y para qué misiones me había dotado mejor la naturaleza. Seguí indagando, y no encontré obra más meritoria que el descubrimiento y desarrollo de artes e inventos que sirvieran a civilizar la vida humana [...]. Si alguien consiguiera, no realizar meramente un invento, [...] sino encender en la naturaleza una bengala que, al comenzar a subir, arrojara alguna luz sobre los actuales límites y barreras de los descubrimientos humanos, y luego [...] mostrara claramente cada rincón y cada lugar oculto de las tinieblas, semejante descubridor merecería que le llamaran un verdadero conquistador para el dominio humano sobre el mundo [...] Pero mi cuna y mi educación no me destinaban a la filosofía; desde mi infancia estaba embebido de política [...]. Y creía también que mis deberes para con la patria exigían algo especial de mí [...]. Finalmente, despertó la esperanza de que podría obtener ayuda y apoyo para mis trabajos si ocupaba algún cargo honorable en el Estado. Por este motivo, me consagré a la política[5]

Examinemos primero esta carrera política. La cual, después de un difícil comienzo, falto por completo de medios y de influencias, acabó llevando a este insaciable ambicioso y derrochón a los más altos cargos estatales. Nacido en 1561, hijo de un guardasellos, después de sus estudios en Cambridge, que concluyó con sólo catorce años, y tras una estancia temporal en París, llegó al parlamento. Consiguió superar triunfalmente las intrigas y las rivalidades en la corte. Fue fiscal general, abogado de la corona, y por último, Lord Canciller. El rey le ascendió a Bacon de Verulamio. Su inclinación iba entretanto constantemente de los intereses políticos a su actividad científica y de escritor. Sólo podía dedicarse a la última en las pausas temporales de su actividad pública.

Al gran ascenso siguió una ignominiosa caída. En 1621, Bacon fue acusado y declarado culpable de haber aceptado dinero y sobornos en numerosos casos. Era algo corriente en aquel tiempo, pero el incidente puso un brusco final a su carrera política. Ciertamente, las penas en dinero y privación de libertad le fueron indultadas con prontitud; pero permanecería ya en su retiro campestre, ocupándose los restantes cinco años de su vida únicamente de la investigación científica y la reelaboración de sus escritos; en medio de este trabajo, murió, en 1626. Con resignación, confiesa a propósito de su fracasada carrera política:

> Los hombres que ocupan altos cargos son triplemente servidores: sirven al jefe del Estado, a la fama, y a los negocios, de modo que no disponen de su propia persona, ni de sus acciones, ni tampoco de su tiempo [...]. El ascenso hasta los altos cargos es penoso, y por medio de fatigas se llega a

[5] Bacon, prólogo a la *Explicación de la naturaleza*.

fatigas todavía mayores; a veces, el ascenso resulta sospechoso, y muchos sólo alcanzan la dignidad por medio de acciones indignas. El suelo es resbaladizo, volver atrás significa o una caída o la extinción[6].

La actividad científica deparó a Bacon una celebridad más hermosa y duradera que la política. Cimentó su fama como escritor con sus *Ensayos*, que se apoyan, por la forma, en Montaigne, y no muestran menos maestría estilística. Forman parte de las obras permanentes de la literatura universal. Con una concisión y pregnancia aprendida en los autores latinos, contienen reflexiones sobre casi todos los objetos pensables: el conocimiento y el trato de los seres humanos, no tan cínico como Maquiavelo pero mostrando una estima similarmente escéptica del ser humano y de las masas: «Foción le preguntaba a la multitud, cuando ésta le aplaudía, qué es lo que había hecho mal. Tenía razón.» La juventud y la vejez, el matrimonio, el amor y la amistad, la moral y la política.

La obra científica de Bacon se quedó en sus comienzos. El plan en que se basaba era tan colosal que su ejecución hubiera superado con mucho las fuerzas de un individuo, incluso si este no hubiera consagrado a ello, como Bacon, únicamente sus horas de ocio. Bacon quería nada menos que una renovación global de la ciencia, es decir, «de la» ciencia toda y de cada uno de sus dominios, una *instauratio magna*, una magna instauración.

Para ello, según su plan de trabajo, quería proceder señalando primero las causas del estancamiento de la ciencia desde la época de los griegos, emprender luego una nueva clasificación de la ciencia y los dominios de sus tareas, introducir, en tercer lugar, un nuevo método de explicación de la naturaleza, dirigirse en particular a la ciencia natural propiamente dicha, y, finalmente, describir una serie de inventos y descubrimientos de la futura investigación. Para acabar, quería bosquejar, como «filosofía aplicada», la imagen de una sociedad del futuro, que había de nacer del progreso científico por él iniciado.

De toda la obra, Bacon sólo completó tres partes: su escrito *Sobre el valor y el enriquecimiento de las ciencias*, crítica del estado de la ciencia de entonces, las nuevas tareas y una mirada a futuros resultados; el *Novum Organon*, el «nuevo instrumento» —contraponiéndolo conscientemente al *Organon* de Aristóteles—, una discusión del método científico; y *La nueva Atlántida*, el bosquejo de una sociedad ideal del futuro.

---

[6] Bacon, Ensayo *Sobre los altos cargos*.

1. «Es mi intención iniciar un viaje alrededor del saber y mostrar qué terrenos permanecen yermos y sin cultivar, abandonados del trabajo de los hombres, y así, señalando con precisión las zonas descuidadas, invitar a las energías de personas públicas y privadas a que los mejoren»[7]. Semejante viaje es el escrito de Bacon que hemos nombrado primero. Toca la medicina, la psicología —sobre todo en su aspecto práctico—, la política y muchas otras cosas, clasifica las ciencias y las delimita frente a la teología, aporta siempre fructíferas sugerencias y critica el estancamiento. Pero las ciencias no bastan por sí solas. Faltan todavía dos cosas. Falta, en primer lugar, la *organización* apropiada de la ciencia sobre una base internacional, por medio de la cual se recopilen y elaboren los trabajos y las experiencias de los sabios de muchos países y generaciones. La segunda es aun más importante. «No es posible acabar impecablemente una carrera si no se ha puesto correctamente la meta»[8]. Pero no es posible reconocer la meta si uno se queda estancado en el nivel de las diferentes ciencias particulares, igual que no es posible dominar una llanura con la vista si uno no se eleva por encima de ella. El plano superior en el cual se establece la meta del conocimiento científico y se encuentra un método universalmente válido es la *filosofía*.

2. Mostrar la meta de ese método constituye la tarea de la segunda obra. La *meta* —y aquí Bacon pulsa el tono que ha determinado la ciencia, no de un modo exclusivo, pero sí muy amplio— es el progreso, la utilidad práctica, el *dominio de la naturaleza* por el ser humano. Pero el ser humano sólo podrá dominar la naturaleza en tanto que la conozca. Pues sólo se puede dominar la naturaleza obedeciéndola, es decir, obedeciendo sus leyes, que la ciencia investiga.

Para alcanzar la meta se precisa el *método* correcto, y para conseguirlo son necesarios dos pasos: limpiar el pensar de todos los prejuicios y errores transmitidos, y conocer y aplicar el método justo para pensar para la investigación.

Acerca de lo primero, Bacon, con su teoría de los *ídolos* (en el sentido de nociones falsas o engañosas), hace un análisis de los errores humanos y sus fuentes, tan célebre que vamos a reproducirlo con algo más de detalle. Se distinguen cuatro tipos de ídolos.

Al primer grupo, Bacon lo denomina «los ídolos de la tribu» (*idola tribus*). Contiene todos los errores a que nos conduce la naturaleza

[7] Bacon, *Sobre el valor y el aumento de las ciencias*, II, 1.
[8] Ib., I, 81.

humana como tal. Por ejemplo, el espíritu humano se inclina a suponer en las cosas un grado de orden y regularidad mayor del que realmente hay en ellas. Si hemos aceptado una vez algún principio —aunque sea por motivos nada objetivos, condicionados por el sentimiento o el interés—, nos gusta mirar hacia los hechos que lo confirmen, y nos gusta igualmente pasar por alto lo que se le oponga. Nuestro pensamiento queda enturbiado por la voluntad y los afectos. Por ello, el investigador debe desconfiar de todos los argumentos que le parezcan fáciles de aceptar; todo lo que pueda hablar en contra de lo que suponía debe ser examinado con mayor detenimiento.

La segunda clase de errores son los «ídolos de la caverna» (*idola specus*). Con esta expresión, tomada del símil platónico de la caverna, Bacon designa los errores que nacen del carácter particular, la educación, la orientación y la situación respectiva del ser humano individual. Son tantos, al menos, como individuos hay.

En tercer lugar, están los «ídolos del foro» (*idola fori*). Nacen del contacto y del intercambio social de los hombres entre sí. Un papel importante lo desempeña aquí el lenguaje como el instrumento más importante de comunicación entre los seres humanos. Se toma con demasiada facilidad la palabra por el concepto o por la cosa, como también hace notar Mefistófeles en el Fausto.

Por último, hemos de guardarnos de los «ídolos del teatro» (*idola theatri*; a Bacon le gustaban estas expresiones tan gráficas). Proceden de los principios ya transmitidos y arraigados de los filósofos, especialmente los antiguos, en los cuales, a menudo, se creía captar la realidad cuando, más bien, eran como meras piezas de teatro inventadas. Bacon está lejísimos de la ilimitada veneración que la Edad Media había tenido por la Antigüedad, y especialmente por Aristóteles. Coincidiendo más bien con Giordano Bruno, acentúa que, en realidad, es el presente el tiempo «más antiguo», porque ha madurado por una experiencia posterior de muchos siglos.

Limpiar el intelecto de los ídolos constituye la parte negativa de la tarea. La positiva es averiguar el *método* científico correcto. Éste no puede consistir en apelar a la tradición o a derivaciones lógicas. En la ciencia, esto lleva, como Bacon dice, a «una mera sucesión de maestros y discípulos, no de descubridores», a dar vueltas en círculo. Lo único que garantiza el éxito es dirigirse a la experiencia, preguntar a la naturaleza misma, la *inducción*. Mas no se debe reunir simplemente, sin un plan, hechos y observaciones. Hay que proceder sistemáticamente.

> El verdadero método de la experiencia enciende primero la antorcha y luego, con ayuda de su luz, muestra el camino; parte de una experiencia bien

> regulada y profunda, no confusa ni desordenada; deriva de ella sus axiomas, y pasa de los axiomas conocidos a nuevos experimentos[9].

Tenemos aquí, aunque sea en esbozo, el método que ha conducido al éxito a la ciencia natural moderna: hipótesis de trabajo como punto de partida, recolección de las experiencias correspondientes por medio de un experimento dispuesto con arreglo a un fin; extraer las consecuencias y formular unos principios universales, volver a poner a prueba estos principios con nuevos experimentos, etc.

3. En su escrito inacabado, de muy pocas páginas, *La nueva Atlántida*, Bacon, enlazando con la isla legendaria de que hablara Platón, presenta la imagen de una sociedad futura, en la cual las ciencias ocupan el lugar que, en opinión de Bacon, les corresponde. El Estado no es gobernado por políticos, sino por las mejores y más selectas cabezas de la ciencia. Económicamente, la isla es autárquica; los objetos de su comercio exterior no son el oro y las mercancías, sino «la luz del progreso». Cada doce años, esta isla-Estado envía a todos los países del mundo un grupo de científicos, los cuales aprenden las lenguas extranjeras, estudian los logros de las ciencias y la industria de todos los pueblos, y luego vuelven al país, donde, gracias a ello, se reúne el progreso científico de todo el mundo y se le saca su utilidad. En el fondo, no es otra cosa que el pensamiento platónico de un estado ideal que, en lugar de por demagogos y políticos que buscan su propio provecho, es gobernado por los sabios.

En época reciente, ha aparecido la idea de que Bacon fue también el autor de los dramas atribuidos a Shakespeare. La disputa sobre este punto no ha terminado aún. Sin embargo, para los conocedores de Bacon, resultan de más peso los argumentos que hablan en contra de esa idea.

Una apreciación crítica de la obra de Bacon debe considerar los siguientes puntos de vista:

Bacon abrió la puerta para un nuevo mundo espiritual. Rompió con los prejuicios y remitió a la experiencia como fuente de todo conocimiento natural —igual que su gran tocayo—. Sin embargo, no sería acertado calificarle como el auténtico fundador o precursor de la ciencia natural moderna. La razón de esto no es sólo que Bacon pasara por alto los revolucionarios descubrimientos científico-naturales de su tiempo; ni tampoco que supiera sólo aplicar de un modo muy imperfecto y precario el método experimental que él mismo defendía. En concreto, el

---

[9] Bacon, *Novum Organum*, I, 82.

método de la inducción que Bacon propagaba no es tampoco exactamente el método de la ciencia natural moderna. Bacon le da demasiada importancia a la recolección y comparación de hechos —para lo cual elaboraba unas tablas—, pero ignora algo el significado de la teoría de la deducción, que, con todo, sigue existiendo, y sobre todo, de la matemática, con la que no tenía ninguna relación. Incluso censura a los matemáticos por su modo de consideración, dirigido siempre a lo cuantitativo. Seguramente, el propio Bacon sabía que su método no era perfecto; él mismo juzgaba que las cuestiones que planteaba necesitarían todavía algunas generaciones hasta madurar. En todo caso, como liberador y promotor —aparte del imperecedero esplendor literario de su obra—, forma parte de los padres espirituales de la Edad Moderna.

4. Jakob Böhme

El cuarto y último autor que trataremos de este período que ahora nos ocupa pertenece a una corriente del espíritu alemán y europeo completamente distinta de los tres pensadores mencionados hasta ahora. A pesar de las grandes diferencias que existen entre ellos, puede clasificarse al Cusano, a Bruno y a Bacon, dentro del movimiento espiritual que se describe como giro de la Edad Media a la Edad Moderna. Jakob Böhme, cuya originalidad y hondura es, cuando menos, igual que la de aquellos, debe ser clasificado dentro de una serie constituida por los siguientes nombres: maestro Eckhart, Tauler, Lutero.

Aunque humanamente parezca hecho de una sola pieza, la personalidad de Lutero, así como su influencia, muestran, al examinarlos con más detalle, dos aspectos claramente diferenciados: Lutero era el revolucionario religioso que lo ponía todo del lado de la fe y que despreciaba la tradición eclesiástica; pero, a la vez, era, y tanto más cuanto mayor se hacía, el hombre de la fe en la Escritura, el hombre de la Iglesia, del que había de partir una nueva tradición eclesiástica y una dogmática sólida, incluso rígida. Este último elemento encontró su continuación en la doctrina oficial de la Iglesia protestante; el primero fue asumido y proseguido, ya en tiempos de Lutero, por hombres que, como *místicos protestantes*, estaban fuera de la Iglesia y en oposición a ella. Están entre ellos Kaspar *Schweckenfeld* (1490-1561), que rechazaba la fe luterana en la Escritura y pretendía dar validez sólo a la revelación interna y personal de Dios; Sebastian *Franck* (1499-1543), el cual, aparte de su significado como místico, es uno de los fundadores de la historiografía alemana; y Valentin *Weigel* (1533-1588), párroco protestante que, en vida, sólo dio a conocer sus doctrinas místicas

secretas a sus amigos más íntimos. En el pensar de estos hombres pervive la gran tradición de la mística medieval y la fe de Lutero, en la medida en que éste era un místico.

Pero, en importancia, les sobrepasa ampliamente Jakob Böhme, nacido en 1575, cerca de Görlitz, y muerto en 1624 en esta ciudad. Böhme era un hombre del pueblo, zapatero de oficio, al igual que Hans Sachs*. Recibió sus estímulos filosóficos, principalmente, durante sus varios años de peregrinaje como oficial de su gremio. Después, vivió en Görlitz como maestro artesano y padre de familia.

Después de más de diez años, poseído por el ardor de las visiones interiores, y reelaborando constantemente dentro sí lo que había oído previamente, apremiado por sus amigos, plasmó sus pensamientos por primera vez bajo el título *Aurora*; cuando algunas copias de estos llegaron a circular entre la gente, se atrajo enseguida el odio del clero ortodoxo, especialmente del primer párroco de la ciudad, el cual maldecía al hereje desde el púlpito y exigía su expulsión de la ciudad.

> El veneno de Arrio[10], que negaba la eternidad del hijo, no era tan maligno como el veneno de este zapatero [...] ¡márchate rápido y retírate!, bocaza frívola y blasfema [...].

Se le impuso a Böhme la prohibición de escribir. La cumplió durante varios años, aunque sin conseguir por ello paz para sí y para su familia. Finalmente, siguiendo un impulso interior, tomó otra vez la pluma y compuso en rápida sucesión una serie de escritos mayores, entre ellos *De los tres principios de la esencia divina* y el *Misterio magno*. La consecuencia fueron nuevas enemistades, especialmente después de que algunos escritos fueran también impresos. Böhme buscó y encontró protección en la corte del príncipe elector de Dresde. Murió poco después de su regreso a Görlitz.

Como hombre del pueblo, Böhme escribe en lengua alemana. Su escritura es una lucha constante, a veces conmovedora, por arrancar de la lengua la expresión acertada y la tonalidad correcta para lo que ha intuido interiormente. Se revela en ello como un relevante creador de lenguaje, que enriqueció de modo duradero la lengua alemana con sus obstinadas formaciones léxicas, que recuerdan a menudo al maestro Eckhart, si bien no alcanza a Lutero en este aspecto. El hecho de que Böhme no se sirva de una lengua técnica filosófica dificulta, naturalmente, la comprensión de sus escritos.

---

* Hans Sachs (1494-1576), escritor alemán contemporáneo de Lutero. (*N. del T.*)

[10] Cf. *supra* p. 259.

Al comienzo del pensamiento de Böhme está la idea, que también puede encontrarse en otros místicos, de que todo es Dios y todo está en Dios.

> Si miras la profundidad y las estrellas y la tierra, ves a tu Dios, y en Él vives tú, y eres tú también, y el Dios mismo te gobierna, y por Él tienes tú tu sentido y eres una criatura de Él y en Él, y si no, no serías nada.
>
> No podemos, pues, decir para nada que la esencia de Dios sea algo lejano, que tenga o posea un lugar o un sitio particular; pues el abismo de la naturaleza y la criatura es Dios mismo[11].

Pero, a continuación, se plantea enseguida para Böhme una pregunta que, acaso, puede ser considerada como el problema central de su pensamiento: el problema de la teodicea. Si todo es en Dios, y todo es de Dios, ¿de dónde viene la realidad y el poder del mal, que Böhme percibe con gran urgencia? Escuchemos su respuesta:

> El maestro debe saber que todas las cosas consisten en el No y en el Sí, ya se le llame divino, diabólico o terreno, o como se quiera. Lo Uno, en tanto que el Sí, es la potencia vana y la vida, y es la verdad de Dios, o Dios mismo. Éste, sin el No, sería irreconocible en sí mismo, y no habría en él ninguna alegría, ni sublimidad ni sensibilidad. El No es lanzado contra el Sí o la verdad, para que la verdad se revele y sea algo, para que haya dentro un *contrarium*[12].

Anuncia Böhme aquí la gran verdad de que la indisoluble contradicción que atraviesa todo ser (y pensar, cosas que en él no están claramente separadas) es la íntima fuerza impulsora del mundo.

> Cada figura se enemista con otra, y no sólo en el hombre, sino también en todas las criaturas.
>
> En todo hay veneno y maldad. Y se encuentra que así tiene que ser; si no no habría vida ni movilidad; ni tampoco color, ni virtud, ni grosor ni finura ni ninguna otra sensación; sino que todo sería nada.

Con ello, como muestra la cita anterior, Böhme da el paso audaz, pero consecuente, de poner al mal ya en el fundamento divino del mundo. El cielo y el infierno son ambos en Dios, al menos por su posibilidad.

Realidad, actualidad, sólo la alcanza el mal, no obstante, en el alma humana, la cual escoge con absoluta libertad entre los reinos del bien y del mal o, como Böhme dice, de la cólera y el amor.

---

[11] Böhme, Jakob, *Werke (Gesamtausgabe*, 2.ª ed., 1961) 2, 268 (*Morgenrote*, cap. 24), y 6, 470 (*Über die Beschaulichkeit*).

[12] Böhme, *Werke*, 6, 597 (*Theosophische Fragen*).

> Pues todo hombre es libre y como un Dios propio, puede transformarse en esta vida en cólera o en luz.
>
> Así, el ser humano tiene el libre albedrío, y Dios no es omnipotente sobre él para hacer con él lo que quiera. El libre albedrío no procede de ningún comienzo, ni tiene ningún motivo, no es algo concebido o formado. Es la causa de sí mismo por la palabra de la potencia divina, por el amor y la cólera de Dios[13].

Se ve alumbrar ya en estas palabras el pensamiento auténtico y más profundo de toda mística, tal como ha sido concebido una y otra vez desde los hindúes hasta el maestro Eckhart: la divinidad del alma humana, el ser-uno del alma con Dios. «El fundamento interno del alma es la naturaleza divina», «ella es el centro de Dios». «Por ello, el alma es la esencia propia de Dios»[14].

Consiguientemente, el hundimiento completo del alma en su fundamento divino originario aparece en Böhme como el fin más elevado, como la redención. El apetito y el «interés» atan el espíritu del hombre en la irredención:

> y no puede ser liberado de ella si no se abandona el apetito de las cualidades y desaparece en el más purísimo silencio, y apetece su deseo de callar, de modo que la voluntad, más allá de toda sensibilidad y de toda imagen, profundice en la voluntad eterna del fondo último del que creció al principio, que no quiera nada en sí sin que Dios lo quiera por él. Así es el fondo más profundo de la unidad[15].

Hemos destacado aquí, de entre la rica y a veces confusa plenitud de los pensamientos de Böhme, sólo aquellos que le muestran como un místico genuino. Hemos pasado por alto todo el ropaje, enraizado en la tradición cristiana, con que aparecen estos pensamientos, siendo todavía hoy discutida la cuestión de si sus pensamientos pertenecen a la tradición, o si ésta es, en realidad, justo un «ropaje» para una filosofía en el fondo no cristiana, panteísta.

Podría pensarse que la influencia de este hombre puro y tranquilo, a quien se le ha dado el nombre honorario de *philosophus teutonicus*, y de sus escritos, con su típica profundidad germánica y su lenguaje, extremadamente refractario, se quedó confinada a Alemania. No es eso lo que ocurrió. Un francés, *Saint Martin*, recogió sus pensamientos en el siglo XVIII. Y lo que es más asombroso: poco después de su muerte,

---

[13] Böhme, *Werke*, 2, 201 (*Morgenröte*, cap. 18) y 5, 14 (*Mysterium Magnum*).
[14] Böhme, *Werke*, 4, 563 (*Gnadewahl*) y 3, 27 (*Von den drei Prinzipien*).
[15] Böhme, *Werke*, 5, 703 (*Mysterium magnum*, Apéndice).

Böhme ya era traducido al ruso. Sus ideas tuvieron una profunda e intensa influencia en el pensamiento ruso, que puede percibirse aún hoy (desde la Revolución, en el pensamiento del exilio). En Inglaterra, el gran investigador de la naturaleza Newton era un celoso lector de Böhme. Se sospecha incluso que sacó de Böhme algunas sugerencias para sus pensamientos fundamentales en ciencia natural. En Alemania, Böhme tuvo la alta estima de Leibniz. El Romanticismo se dirigió especialmente a su pensamiento. Hegel, Schelling y, sobre todo, Franz von *Baader* han tenido en mucho el legado espiritual de Böhme.

5. Observación final

Sólo la época posterior —desde el Barroco hasta el siglo XIX— produjo «sistemas» filosóficos universales. Pero fueron los pensadores del Renacimiento los que —junto a los reformadores, los investigadores de la naturaleza y los que hicieron los viajes de los descubrimientos— abrieron la puerta de la Edad Moderna. En Alemania, muchos historiadores, especialmente los del arte, la ciencia y la economía, han alabado el Renacimiento, como el orto de la Edad Moderna, también como la «primera Revolución» (antes de la francesa de 1789); los filósofos, sin embargo, se han ocupado de los pensadores de esta época demasiado poco (así me parece a mí); mucho menos que de la Escolástica, por un lado, y de la Ilustración y el Idealismo que le siguió, por otro. Podría conjeturarse que una atención más profunda al Renacimiento —que acaso puede compararse con un gran taller (¿alquimista?) en el que se prueban y se abandonan muchas cosas—, sacaría a la luz pensamientos que podrían servir como estímulo para la meditación, en nuestros días, un tiempo semejante, también de radicales cambios.

CAPÍTULO SEGUNDO

LOS TRES GRANDES SISTEMAS EN LA ÉPOCA DEL BARROCO

La filosofía del siglo XVII muestra, al menos en el continente europeo, una relativa unidad de conjunto y continuidad de desarrollo. En todas las cabezas bullen los mismos problemas fundamentales, los diferentes intentos de solución se enlazan unos con otros y se discuten, algo para lo que ofrecía condiciones muy favorables una época en que la *Razón*, declarada mayor de edad con el Renacimiento, iniciaba su campaña triunfal y constituía en la *matemática* el ideal de todo conocimiento, en tanto que es ésta la ciencia de suprema validez universal, más allá de particularidades nacionales o individuales, y accesible, en principio, a cualquiera. Si poseemos en las matemáticas un método de demostración irrefutable —tal era la pregunta—, ¿por qué no ha de ser posible cimentar sobre una base semejante todo el conocimiento humano, es decir, todas las demás ciencias y, sobre todo, la filosofía? La filosofía de esta época no puede separarse de las matemáticas. Esto se muestra ya en el hecho de que sus grandes representantes, o bien eran ellos mismos unos matemáticos geniales, como Descartes, Leibniz o Pascal, o bien, como Spinoza, construían el edificio de su pensamiento *more geométrico*, al modo de la geometría. Hay otro rasgo peculiar estrechamente conectado con esto. Es el afán por la configuración clara y compendiada, por la estructura armónica, por el equilibrio de todas las partes del conjunto. Un afán que venía adiestrado por la matemática y encontraba en ella una expresión particularmente evidente; pero que, seguramente, no se basa únicamente en la matemática. No sólo lo encontramos acuñado en filosofía, sino en todos los órdenes de la vida cultural, en la política y en el arte de la guerra, en la arquitectura, en la poesía y en la música.

Estos rasgos comunes fundamentales —el ideal de conocimiento matemático, el intento de encontrar para la filosofía un método de conocimiento seguro y de validez universal que se correspondiera con aquél, el predominio de la razón, y por último, la aspiración a crear un sistema total de pensamiento filosófico, universal, equilibrado, y basado en muy pocos conceptos fundamentales y seguros— los volve

mos a encontrar especialmente en los tres grandes sistemas filosóficos de esta época. No son, ciertamente, los únicos; más bien representan las cumbres de una intensísima vida filosófica en todos los países de cultura de Europa. Pero todos los problemas esenciales de la filosofía de aquel tiempo, y sus numerosos intentos de solución, están contenidos en ellos de un modo tan completo, que un examen de los sistemas de Descartes, Spinoza y Leibniz basta para transmitir una impresión global correcta de la filosofía europea del siglo XVII.

I. DESCARTES

1. Vida y obra

René Descartes (en latín, Renatus Cartesius) nació en 1596 en la Touraine, de una antigua y noble familia francesa. Recibió su formación científica en el colegio jesuita de La Flèche. Sacó de él su afición a las matemáticas, unida al escepticismo frente a todas las demás ciencias. En su trayectoria vital se alternan épocas de extremado retiro y concentración con otras de vida inestable y aventurera. Tras participar durante un corto tiempo en la vida social parisina, algo común en su estrato social, se retiró por dos años a una vivienda de París, oculta incluso a sus amigos más íntimos, entregado por completo al estudio de las matemáticas. Después, tomó parte como soldado en la guerra de los Treinta Años, con la intención de conocer a fondo a los hombres y el mundo, mas no porque se sintiera particularmente obligado para con alguna de las partes en conflicto, como se desprende del hecho de que, siendo católico y francés, no sólo sirviera en el ejército católico bávaro, sino también en el holandés. A este período militar le siguieron largos años de viaje por la mayor parte de Europa, y luego un período de retiro y trabajo científico, el más largo y fructífero, casi veinte años, en los Países Bajos, que Descartes prefería como residencia antes que su Francia natal, sobre todo porque el exilio le permitía una mayor independencia, exterior e interior. Allí, Descartes vivió en diferentes lugares, teniendo contacto con el mundo sólo a través de un amigo parisiense, el Padre Mersenne, el cual se ocupaba de su extensa correspondencia científica. En 1649, la reina Cristina de Suecia, que había estudiado la obra de Descartes, y deseaba que éste le explicara personalmente algunas cuestiones, le llamó, en condiciones extremadamente honorables, a Suecia, donde Descartes, sin embargo, después de una corta estancia, no acostumbrado al clima, murió al año siguiente.

Las primera semillas del pensamiento cartesiano se remontan hasta muy atrás, en parte, hasta su época escolar. Escribió todas sus obras durante su larga estancia en Holanda. La primera debía llevar el título de *El mundo*, y estaba casi terminada cuando Descartes se enteró de la condena de Galileo, en 1633. Bajo la impresión de esta noticia, y con el fin de evitar un conflicto semejante, destruyó su escrito, partes del cual, sin embargo, vuelven a aparecer en sus obras posteriores. Por la misma cautela, su obra siguiente, *Discurso del método para guiar rectamente la razón y buscar la verdad en las ciencias* (1637), fue primero publicada anónimamente. Cuatro años después, apareció su obra principal, *Meditaciones de filosofía primera* [es decir, *metafísicas*], *donde se trata de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma*. Descartes dedicaba el libro a la Facultad de Teología de la Universidad de París, no para guardarse de la enemistad por el lado religioso, sino porque estaba convencido de realizar con sus pensamientos un servicio a la religión. Sin embargo, más tarde, sus libros acabaron en el Índice de libros prohibidos, y condenados también por los protestantes y por el Estado. En 1644, Descartes publicó una elaboración sistemática de sus pensamientos, con el título de *Principia philosophiae*. Entre otros escritos suyos, deben nombrarse las *Cartas sobre la felicidad humana* y *Las pasiones del alma*, escritos ambos para la Condesa del Palatinado, Elisabeth, que Descartes había conocido en su exilio holandés.

El logro matemático de Descares, que le asegura un puesto entre los grandes matemáticos de todos los tiempos, es, sobre todo, el invento de la geometría analítica y de las coordenadas, lo cual, sin que podamos explicarlo aquí con más detalle, se halla en estrecha relación con sus intuiciones filosóficas del ideal de conocimiento y con su representación del espacio.

2. Pensamientos fundamentales

Como muestra el título de las *Meditaciones*, los dos temas fundamentales del pensamiento cartesiano son los mismos que los de San Agustín y los de la filosofía medieval: *Dios y el alma*. Muy diferente de ese pensamiento anterior es, sin embargo, el tratamiento que estos temas experimentan en Descartes: él los somete a un estricto análisis lógico. Pues su objeto es hacer de la filosofía una especie de matemática universal, una ciencia en la cual se consiga todo a partir de los conceptos fundamentales más sencillos, por vía de una deducción estricta. ¿Por qué hace el ser humano filosofía y ciencia? ¿Por qué tiene que hacerla? Descartes mismo se cree llamado dedicar su vida a esta obra

por una serie de visionarios sueños que tuvo a la edad de veintitrés años. De lo que se trata, para la humanidad en su conjunto, es (y aquí oímos cómo resuena la voz de Francis Bacon): la ciencia sirve a todos y sirve al progreso, desde facilitar el trabajo por medios técnicos hasta la autorrealización, también en el dominio social. Pero es la filosofía la que debe proporcionarle un fundamento fiable. Para Descartes, esto puede ocurrir de un modo estrictamente racional, sin hacer referencia a la fe. Y debería encontrarse un método, hasta cierto punto matemático, incondicionalmente seguro, que excluyera por completo el error. ¿Cómo pueden encontrarse «primeros principios» cuya certeza quede fuera de toda duda? Descartes plantea aquí la pregunta: ¿Cómo llegamos a un conocimiento seguro? ¿Qué proposiciones, o qué juicios, pueden reivindicar una validez inquebrantable? Es la pregunta que Kant retomó luego con su filosofía trascendental. Primero, esto nos lleva al peculiar *método* desarrollado por Descartes, quien dice:

«Si todo lo que se conoce tiene que poderse derivar de los principios más simples, entonces tengo que cerciorarme primero totalmente de mi punto de partida. Pero ¿qué es lo seguro? Para ir a lo seguro, no voy a tomar nada como seguro al principio. Voy a ponerlo todo en duda, para ver qué es lo que resiste a una duda tan radical. No sólo tengo que dudar de lo que haya aprendido en clase, en los libros o en el trato con los demás seres humanos; también de si el mundo que me rodea existe realmente, o si es una mera figuración mía; o bien, si realmente existe tal y como yo lo percibo, pues es sabido que hay todo tipo de ilusiones de los sentidos; y también tengo que dudar de lo que aparece como lo más seguro de todo, los principios de la matemática, pues bien podría ser que nuestro entendimiento humano no sea apropiado para el conocimiento de la verdad y que nos conduzca constantemente a error.

»Si empiezo mi filosofar, entonces, poniéndolo todo en duda, hay, sin embargo, algo de lo que no sólo no puedo dudar, sino que, precisamente cuanto más dude yo, más seguro tengo que estar de ello: a saber, el simple hecho de que ahora, en este momento, dudo, pienso. Todo lo que percibo del exterior pudiera ser una ilusión, todo lo que pueda pensar, pudiera ser falso; pero al dudar estaré, el menos, seguro de mí mismo como ser que piensa.» Así, Descartes, con su célebre frase *cogito, ergo sum* —pienso, luego soy—, obtiene de la duda radical un primer y firme punto de partida. «Con esta certeza, tengo, a la vez, en mis manos, el criterio y el paradigma de la verdad. Todo lo que conozca de un modo tan inmediato, tan claro y distinto como esta frase, tiene que ser igualmente cierto. Si se consiguiera encontrar todavía otra cosa que fuera tan cierta como esta, estaría dado el paso siguiente en la

construcción de la recta filosofía.» ¿Hay algo que corresponda a esta búsqueda? Contesta Descartes: «Sí, a saber, *Dios*. Tengo en mí la idea de Dios como un ser infinito, omnipotente y omnisciente. Esta idea no puede proceder de la percepción exterior, pues esta sólo me muestra las cosas finitas de la naturaleza. Tampoco puedo habérmela formado yo mismo, pues ¿cómo habría de ser posible que yo, un ser finito e imperfecto, me hubiera podido formar a partir de mí mismo la idea de un ser infinito y perfecto?»

Así, Descartes, recurriendo a otra prueba de la teología para la existencia de Dios, llega a la absoluta certeza de Dios, que es el paso siguiente.

Si en este punto, con la introducción, un tanto repentina, del concepto de Dios, no podemos reprimir el sentimiento de que no acaba de ajustarse del todo a la radicalidad de la duda con la que Descartes pretendía proceder, con el paso siguiente volveremos a tener un sentimiento semejante: introducido Dios en la cadena de pensamientos, Descartes resuelve de un modo algo desconcertante la duda, manifestada previamente, acerca de la realidad del mundo sensible dado por los sentidos. Uno de los atributos de un ser perfecto tiene que ser, necesariamente, la veracidad. Si Dios no fuera veraz, no sería perfecto. Es por ello impensable que Dios, que es veraz, quisiera engañarme con prestidigitaciones y mostrarme el mundo que me rodea como una alucinación engañosa.

Pero, entonces, se plantea una nueva pregunta: Si Dios, con su veracidad, es, en cierto modo, el garante de que los hombres puedan conocer la verdad, ¿cómo es posible entonces que, a pesar de ello, y como está demostrado que ocurre, nos podamos equivocar y engañar?

Se plantea con ello el problema de la teodicea, el cual había ocupado a pensadores anteriores en un plano ético —como justificación del Dios que es todo bondad ante el mal existente en el mundo—, para Descartes, una vez más, en el plano de la teoría del conocimiento. En el aspecto ético, se había intentado dar a esta pregunta la respuesta de que Dios, para crear un mundo perfecto, le había dado *libertad* al ser humano, y esta libertad, al poder hacer el ser humano necesariamente un mal uso de ella, es precisamente la fuente de todo mal. De modo semejante, Descartes contesta su pregunta remitiendo al libre albedrío:

> Es el libre albedrío lo que le permite al hombre asentir a esta representación o rechazar a aquélla. Sólo en esta actividad de la voluntad, y no en la representación misma, reside la fuente de error. Tenemos en nuestra mano pensar y conocer correctamente. Si nos atenemos a la pauta que nos viene dada con la incomparable certeza y claridad de aquel primer conocimiento fundamental, si sólo aceptamos como verdadero lo que puede conocerse con

> igual certeza, y nos mantenemos escépticos frente a todo lo demás, no podremos equivocarnos, sino que, por medio del pensamiento, alcanzaremos una imagen correcta del mundo.

Dar un esbozo de esta imagen es la siguiente tarea que Descartes se propone. Al examinar el espíritu humano y las ideas que tiene, había encontrado primero la idea de Dios como substancia infinita e increada. Encuentra, además, las ideas de dos substancias creadas que, como tales, no son susceptibles de ser reducidas a otras ideas, ni tampoco lo necesitan: en primer lugar, el espíritu, el pensar, concebido por Descartes como completamente inespacial e incorpóreo. Pues, dice él, «puedo imaginarme mi pensar sin tener que pensarlo extendido en el espacio»; y, en segundo lugar, el mundo de los cuerpos. El cual, desde luego, no existe tal como se nos aparece por los sentidos. Lo que los sentidos nos muestran de las cualidades de las cosas, el color, el sabor, el calor, la suavidad, no satisface la condición cartesiana de «claridad y distinción». Como otros pensadores de la época racionalista, Descartes menosprecia la experiencia sensible, por ser demasiado confusa; como conocimiento plenamente válido sólo cuenta lo que el entendimiento pensante pueda expresar en «conceptos matemáticos», plenamente transparentes y racionales. Para el mundo de los cuerpos, esto es la cualidad de la extensión, del espacio lleno. Por ello, la extensión en el espacio es la esencia del mundo corporal. Los cuerpos son espacio, y el espacio consta de cuerpos; el espacio vacío no existe.

En el concepto de extensión reside ya la posibilidad de ser movido, en tanto que esté dado el primer impulso motor, el cual no procede de los cuerpos mismos, sino que sólo puede venir de Dios. La cantidad total de movimiento comunicado por Dios al mundo corpóreo permanecerá entonces siempre igual (¡un primer atisbo de la ley de conservación de la energía!). Por ello, toda la física puede ser construída de un modo estrictamente matemático a partir de los tres conceptos de la extensión, el movimiento y el reposo. Todo, incluídos los procesos dentro de los cuerpos vivos, puede ser explicado matemática y mecánicamente con estos tres conceptos fundamentales.

Descartes intenta, entonces, desarrollar una física semejante. Podemos pasar por alto sus detalles. Destacaremos, no obstante, una consecuencia que resulta en referencia a los animales. Como Descartes construye el concepto de espíritu al pensar, pero los animales no piensan en este sentido, no participan estos del mundo espiritual. Son puros mecanismos, no diferentes de las máquinas. Si un animal golpeado chilla, ello no es algo diferente de un órgano que suena cuando se aprieta una tecla. A partir de esta concepción, ciertamente consecuente con el pen-

samiento cartesiano, pero inaceptable, sólo había ya un paso hasta la consecuencia, extraída por los materialistas posteriores, de que también el ser humano no es otra cosa que una máquina especialmente complicada.

Descartes mismo está muy alejado de esto. Para él, en el ser humano se hallan ligadas la extensión y el pensamiento, el cuerpo y el espíritu. Pero el cómo se pueda pensar que, si las dos substancias no tienen nada en común, puedan estar estrechamente unidas e incluso tener una cierta interacción, es una cuestión que Descartes deja sin responder. A no ser por la indicación, difícil de aceptar, de que tenemos un órgano (la glándula pineal) que desempeña un papel mediador entre ambos dominios. Más bien, sería de esperar que ambas substancias no pudieran tocarse en absoluto, del mismo modo que el rayo de sol permanece inalterado en la tormenta de viento, precisamente por ser de naturaleza diferente. Aquí comienza el trabajo de los sucesores de Descartes.

3. Influencia y continuación del cartesianismo. Algunas observaciones críticas

La obra de Descartes tuvo una efectividad histórica extraordinaria. Descartes pasa por ser el padre de la filosofía moderna. Nuestra exposición posterior mostrará cómo los grandes sistemas siguientes de Spinoza y Leibniz se alzan sobre sus hombros. Aquí señalaremos dos tipos de cosas: la prolongación del pensamiento cartesiano por el llamado ocasionalismo, y la peculiar combinación en la que se fundieron los pensamientos cartesianos y las ideas religiosas de los jansenistas en Francia.

1. Ya se ha señalado la dificultad que surge para Descartes de suponer —aparte de Dios— dos substancias completamente diferentes: pensamiento puro sin espacialidad ni corporeidad, extensión pura sin pensamiento, pero ambas teniendo que existir en el ser humano con algún tipo de combinación. Si yo decido mover mi mano, y ésta se mueve, ¿cómo puede un proceso que tiene lugar en mi espíritu ser causa de un movimiento en el mundo corpóreo (máxime cuando la suma total de movimiento existente debe, según Descartes, permanecer constante)? Si un pájaro que pasa volando puede provocar, al percibirlo yo, en mi pensamiento la representación de un pájaro que pasa volando, ¿cómo puede un proceso corpóreo convertirse en causa de un proceso de pensamiento? Lo que aquí aparece, como vemos, no es otra

cosa que el llamado problema psicofísico, las preguntas por la relación entre la parte corporal y psíquica del ser humano. Y si no puede existir una conexión causal —cosa que, desde los supuestos de Descartes, queda efectivamente excluida— cómo puede ocurrir que los dos actos —el acto del pensamiento y el proceso corpóreo— coincidan y aparezcan juntos, según enseña toda experiencia? Éste es el punto en que entran los ocasionalistas y explican: no es sólo que parezca un milagro que los dos coincidan, aunque no tengan ninguna conexión causal, sino que *es* un *milagro*, consistente en que Dios mueve mi mano en cada ocasión (de ahí el nombre «ocasionalismo») en que mi voluntad así lo ha querido, y genera en mí la representación correspondiente al pasar el pájaro volando, etc. Se trata de una suposición bastante artificiosa, y que acaso no deje de tener un cierto carácter blasfemo (Dios teniendo que correr sin descanso por su mundo, de una punta a otra, a fin de ejecutar la intervención que corresponde a la respectiva ocasión); pero resulta plenamente consecuente con la visón fundamental cartesiana.

Los representantes más destacados del ocasionalismo son Arnold *Geulincx* (1625-1669) y Nicole *Malebranche* (1638-1715). Sus puntos de vista son muy diferentes en los detalles, y como es natural, las tesis ocasionalistas van insertas dentro de sistemas más amplios. Pero el pensamiento fundamental que acabamos de explicar es común a los dos. Malebranche da el paso de aplicar el principio del ocasionalismo también a los procesos *dentro* del mundo corpóreo. También aquí, enseña, la circunstancia que nos aparece como causa, por ejemplo, el cuerpo que impulsa a otro y le pone de este modo en movimiento, es sólo la ocasión para la intervención de la voluntd divina. Este pensamiento, dicho sea a modo de conclusión, se encuentra ya en la filosofía árabe anterior. Algacel explica, en el contexto de algunas parábolas que tratan de árboles y de sus refrescantes sombras:

> Por supuesto, estas parábolas sólo son correctas con respecto a la opinión de la multitud, que se imagina que la luz es el efecto del Sol y es irradiada por él, y está presente por él; pero eso es un error, pues para las personas con luces y conocimiento está claro como el agua que la sombra surge de la nada por la omnipotencia de Dios, cuando los cuerpos opacos se ponen delante del Sol [...].

Ésta es la respuesta de los ocasionalistas al problema psicofísico (o bien, al problema de la causalidad en general). Spinoza daría otra respuesta, y Leibniz otra.

2. Cornelius *Jansen* (1585-1638), catedrático en Lovaina, luego obispo de Ypres, fue el iniciador de un movimiento religioso-espiritual

de Francia que, por él, fue llamado jansenismo. Los jansenistas intentaron renovar en el terreno del catolicismo la obra de San Agustín, del cual habían bebido también los reformadores. Reclamaban una profundización y purificación de la vida religiosa, y entablaron una enconada lucha con los jesuitas, por entonces muy influyentes. El círculo de los jansenistas tenía su centro en el monasterio de Port-Royal. La personalidad más vigorosa salida de este círculo es el pensador religioso Blaise *Pascal* (1623-1662).

Pascal era, como Descartes, un matemático genial —es el fundador de la teoría de la probabilidad— y un convencido defensor del ideal cartesiano de conocimiento matemático de «claridad y distinción». Siendo un pensador frío y perspicaz, que había pasado por la escuela del escepticismo francés y de Descartes, vio las paradojas y contradicciones que, desde el punto de vista de la razón, existían en los dogmas cristianos, y las formuló en agudísimas críticas. Por otro lado, Pascal era una naturaleza profundamente religiosa, imbuída de un poderosísimo sentimiento de la condición de pecado y nulidad del ser humano. Este lado de su ser y de su pensar le llevó al conocimiento de que el pensar matemático y racional deja sin satisfacer precisamente las necesidades más profundas de nuestra naturaleza humana, y no puede responder a las preguntas más importantes. Por muy brillante y compacto que sea el edificio de la matemática, no puede averiguar nada de lo único que le hace falta al hombre. Y así, Pascal, que criticaba, además, precisamente, las contradicciones en los dogmas, con un salto resuelto, pero con una actitud de ascetismo piadoso y humilde sumisión, se arroja a los pies de la voluntad divina y, frente a la lógica, a la que, no obstante, no puede renunciar, defiende la causa del corazón humano, que tiene su propia lógica.

Al igual que Pascal, está influenciado por el pensamiento cartesiano el célebre escéptico y crítico Pierre *Bayle* (1647-1705), como aquél, un pensador crítico y agudo, pero sin el contrapeso de la fe pascaliana.

Como índice para un enfrentamiento crítico con Descartes, valga señalar algunas contradicciones internas que, a pesar de la genialidad del punto de partida, y no obstante la efectivdad histórica del sistema, estaban de antemano presentes en éste. Podría dudarse de que la seriedad de la duda cartesiana fuera completa. ¿Es que le es posible al ser humano romper, por la duda radical, con la continuidad de su antiguo pensamiento y volver a empezar, hasta cierto punto, desde la nada? De hecho, se tiene la impresión de que Descartes, como ha dicho un crítico moderno, «representa ante sí y ante sus lectores un teatro de la Duda,

con el yo y Dios como protagonistas»[1], que, en el fondo, él no duda seriamente de la realidad y la cognoscibilidad del mundo externo. ¡Cómo se apresura a reinstaurar enseguida la realidad exterior por la vía, algo retorcida, del argumento de la veracidad de Dios. En toda su demostración sigue habiendo aún algo de Escolástica. Se ha probado, además, que el camino que toma Descartes, de deducir el mundo real a partir de unos pocos conceptos fundamentales, es un camino errado. Ciertamente, es un pensamiento magnífico el conferirle al conocimiento filosófico la inapelabilidad de la demostración matemática. Pero Descartes ignora que ningún intento de explicar el mundo real que nos rodea puede pasar por alto lo que nos viene dado en la experiencia; ignora que el ser humano, en tanto que ser indigente y que actúa, sólo se hace consciente de sí mismo al enfrentarse con un entorno en gran medida material. El éxito avasallador de la explicación mecanicista y matemática de la naturaleza, bajo cuya impresión se halla Descartes, le induce a extender la validez de sus principios más allá del ámbito que les corresponde. La experiencia, como punto de partida que no se puede evitar, impondría sus derechos con el empirismo, del que hablaremos en el capítulo próximo, quedándole reservado a Kant establecer una relación equilibrada entre los dos puntos de partida —de un lado, la experiencia; de otro, el pensamiento puramente conceptual—.

II. SPINOZA

1. VIDA

> Después de que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto mi ánimo fuera afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema[2].

El hombre que escribía estas frases a una edad de no más de treinta años, había pasado ya por un destino tan amargo que su tono de resig-

---

[1] Wilhelm Kamlah, *Der Mensch in der Profanität*, Stuttgart, 1949, pp. 61 ss.

[2] Spinoza, *Tratado para la reforma del entendimiento*. [Trad. del latín al español por Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1989. (*N. del T.*)]

nación parece comprensible; pero igualmente comprensible es la independencia y soberana paz que habla por él, pues —al menos para sí mismo— ¡había encontrado ese soberano bien!

Baruch Despinoza o, como él mismo se llamó más adelante, Benedictus de Spinoza, nació en 1632 en Amsterdam, hijo de una familia judía emigrada de España. El florecimiento económico y cultural del judaísmo en la España medieval, dominada por los árabes, al cual debemos también, en gran parte, la filosofía judía de la Edad Media, se había acabado hacia finales del siglo XV, con la victoria, represión y, por último, expulsión de los moros por los españoles. Los judíos, privados de la protección de la tolerancia árabe, fueron perseguidos, tanto por la Iglesia católica como por el Estado español. Se les puso en la alternativa de someterse al entorno cristiano, y aceptar el bautismo, o emigrar. A la gran mayoría que prefirió esto último pertenecían los antepasados de Spinoza. Por la época en que Spinoza nació, existía en Amsterdam una floreciente comunidad judía. De niño, Spinoza mostró una dotes excelentes, y su padre le destinó para la carrera de rabino. De joven estudió la Biblia, el Talmud, los filósofos medievales judíos, pero también, muy pronto, después de que hubo aprendido latín, la escolástica medieval y, por su mediación, a los griegos; por último, la filosofía reciente, en especial, Bruno y Descartes.

No debe sorprender que estos amplísimos estudios y las opiniones que, basándose en ellos, se formara el joven Spinoza, le enfrentaran enseguida con sus correligionarios. Aún no tenía veinticuatro años, ni había publicado ninguno de sus escritos, cuando ya, en virtud de lo que había expresado oralmente, fue acusado de cometer herejía y excomulgado de la comunidad, separado, maldecido y condenado con todas las maldiciones contenidas en el libro de Ley, como dice el documento que se nos ha conservado. Para un judío que vivía en un pueblo extraño, para quien la comunidad no sólo significaba el apoyo religioso, sino también, por lo regular, la única patria, era la excomunión un golpe especialmente doloroso. Spinoza estaba muy lejos de desesperar por ello, pero las consecuencias de este acontecimiento no pueden olvidarse cuando se piensa en su vida. Consisten, por un lado, en un aislamiento sin límites, atenuado más adelante por el intercambio de correspondencia con otros espíritus importantes y, por otro, en una independencia interior y libertad de prejuicios como muy pocos hombres hayan alcanzado jamás.

Poco hay que decir sobre el curso posterior de la vida de Spinoza. Vivió con gran modestia y retiro en diferentes lugares de Holanda, en Rijnsburg, Voorburg, por último, en La Haya. Pese a que, de sus escritos esenciales que pudieran dar noticia de su pensamiento sólo se

público uno durante su vida, su fama se extendió por toda Europa, en parte, por el trato con los amigos, y parte, por el intercambio postal con hombres como Huyghens y Leibniz. En el año 1673, Spinoza recibió incluso una oferta para enseñar filosofía en Heidelberg. La rechazó. En su juventud, a parte de sus estudios, Spinoza había aprendido el oficio de pulidor de lentes. Correspondía a la tradición judía el que el sabio tuviera que dominar algún oficio manual. En lo esencial, era de este trabajo de lo que vivía. También ello aceleró su temprana muerte. Padecía de tuberculosis pulmonar, el progreso de la cual fue, sin duda, estimulado por respirar el polvo del aire en que trabajaba. La muerte le sorprendió con sólo cuarenta y cuatro años, el 21 de febrero de 1677. Seguramente, en esos cuarenta y cuatro años empleó tanto tiempo en pulir lentes como la mayoría de nosotros hoy en nuestro trabajo diario; junto a ello, creó una obra que, por su magnífica coherencia y unidad, sólo tiene parangón con algunas pocas de la historia de la filosofía.

2. Obra

El escrito que hemos citado más arriba, publicado por Spinoza mismo, es el *Tratado teológico-político*. Lo que en él se dice sobre la religión podrá no parecernos demasiado herético ni revolucionario; pero en la época de las guerras de religión, cuando cada confesión defendía las propias doctrinas y dogmas con el mayor encarnizamiento, bastó para desatar una tormenta que le quitó a Spinoza definitivamente las ganas, acaso también la posibilidad práctica, de nuevas publicaciones.

Spinoza parte de que la Biblia no fue revelada para unos pocos elegidos, sino para todo un pueblo, o para toda la humanidad. Pero ello significa que el lenguaje de la Biblia tendría que estar adaptado a las facultades de comprensión del pueblo llano, que constituye la mayoría de la humanidad. A las masas no se les habla apelando a la razón, sino por medio de los estímulos de la imaginación. Por este motivo, los profetas y los apóstoles, aparte, en cualquier caso, de su preferencia oriental por un modo de expresión rico en imágenes, aplicaban muy conscientemente un modo de exposición que se movía en símbolos, parabolas, alegorías, etc. Por ello contaban sobre todo milagros. Pues mientras que, según Spinoza, el sabio reconoce en todas partes el poder y la grandeza de Dios, y de modo mucho más penetrante allí donde puede seguir el dominio de las grandes e inexorables leyes que rigen curso del mundo, la multitud cree que Dios se revela precisamente allí donde el curso habitual del mundo es interrumpido por un «milagro».

La Sagrada Escritura, por lo tanto, debe ser comprendida e interpretada en un doble sentido. Tiene, hasta cierto punto, una cara destinada al pueblo, adaptada a la demanda que éste presenta de una religión adornada de imágenes y milagros; detrás de ella, el filósofo —para el cual esa cara podrá contener contradicciones y errores— reconoce los pensamientos profundos y eternos de grandes guías espirituales de sus pueblos y vanguardia de la humanidad. Ambos modos de interpretación están justificados.

Spinoza habla entonces de la figura de Jesús y de la relación entre cristianismo y judaísmo. Reclama que se libere a la figura de Jesús de los dogmas que la envuelven, los cuales sólo han conducido a la escisión y la intolerancia. Spinoza no considera a Cristo como el hijo de Dios, sino como el más grande y más noble de todos los seres humanos. Al seguir a un redentor y su doctrina entendidos de este modo, cree Spinoza, no sólo podrían encontrarse judíos y cristianos, sino que todos los pueblos podrían unirse en su nombre.

Hasta su muerte, Spinoza mantuvo encerrada en su escritorio su obra principal, la *Ética demostrada según el orden geométrico* [*Ethica more geometrico demonstrata*], aunque vivió siempre durante sus últimos años con el miedo constante de que la obra se perdiera después de morir él. De hecho, fue publicada por sus amigos el año mismo de su muerte, y ha ejercido una influencia que apenas es posible estimar.

No es la *Ética* uno de los libros que se puedan recomendar al no iniciado en filosofía para sus primeros estudios. Como ya dice el título, está compuesta «según el orden geométrico», al modo de una obra matemática, con axiomas, definiciones, principios, demostraciones, corolarios, etc. Esta preferencia por la matemática, la convicción de que la filosofía tiene que poseer la exactitud y la validez incondicional del razonamiento matemático, la hemos encontrado ya en Descartes, predecesor de Spinoza. Las dificultades para leer el libro nacen, por un lado, de su método y, por otro, de su concisión. La «longitud» de un libro, es decir, la longitud del camino que tiene que recorrer el lector para comprenderlo, no es, como es sabido, idéntica a su número de páginas. Pues bien, Spinoza comprimió en unas doscientas páginas en latín el extracto de todo el trabajo de pensamiento de su vida, expurgando rigurosamente toda palabra prescindible. Por esta razón, resulta especialmente difícil transmitir en nuestro escaso espacio siquiera una aproximación de su contenido.

El punto de partida es el concepto de *substancia*. No debe entenderse por ella, como podría suponerse en el uso lingüístico actual, la materia. Nos acercaremos más si recordamos que la palabra latina *substantia* significa literalmente «lo que está debajo». Con este con-

cepto, Spinoza se refiere a lo Uno o lo infinito que está debajo o detrás de todas las cosas, que unifica y comprende en sí a todo ser. La sustancia es eterna, infinita, existe por sí misma. No hay nada fuera de ella. Entendido de este modo, el concepto de sustancia significa lo mismo que el concepto de Dios y, como concepto más global, a la vez, de todo lo que es, tiene el mismo significado que el concepto de naturaleza. Así, al comienzo del pensamiento de Spinoza está la ecuación Sustancia=Dios=Naturaleza.

Frente al concepto de substancia, está el concepto de *modo*. Modo es todo lo que, a diferencia de la sustancia, no existe a partir de sí mismo libre y necesariamente (pues libertad y necesidad aquí coinciden). Es decir, todo lo que esté condicionado por otra cosa; podemos decir: el mundo de las cosas en el sentido más amplio, el mundo de los fenómenos (finitos). En realidad, en el uso lingüístico normal, designamos este mundo como naturaleza. Esto también es conocido para Spinoza. Para evitar aquí un malentendido, aplica él aquí dos conceptos de naturaleza: a la naturaleza, en el sentido omniabarcante que hemos dado al principio, la designa «naturaleza creadora» (*natura naturans*); a la naturaleza como el concepto general de todas la cosas finitas, «naturaleza creada» (*natura naturata*).

Dado que la lengua humana no es comparable a ninguna lengua de signos del mundo de los símbolos matemáticos, sino un legado, transmitido desde tiempos inmemoriales, de formas crecidas orgánicamente, en cada palabra, por mucho que se la quiera fijar y definir conceptualmente, resuenan siempre muchas cosas no dichas, cosas transmitidas desde el pasado de la palabra y del pensamiento humano. De ahí que en Spinoza —como también podemos observar en Kant— ocurra que, a menudo, no se atiene exactamente a las definiciones establecidas por él mismo; por ejemplo, para «naturaleza creadora» utiliza Dios; para «naturaleza creada», simplemente naturaleza.

Así pues, toda cosa finita está condicionada por otra. ¿A través de qué? Spinoza mismo, para ilustrar sus conceptos fundamentales, utiliza el siguiente ejemplo: si se piensa la substancia infinita como representada por una superficie inmensamente grande, una hoja de papel, por ejemplo, los modos, las cosas individuales, corresponden a las figuras que se puedan dibujar en la hoja. Si dividimos la hoja, por ejemplo, en pequeñísimos cuadrados, nos fijamos en uno y preguntamos: ¿por qué está condicionado este cuadrado?, la respuesta es: por los cuadrados vecinos que lo rodean, y no, en cambio, o al menos, no inmediatamente, por toda la superficie. Naturalmente, el cuadrado no existiría si no estuviera antes toda la superficie. Correspondientemente, Spinoza enseña que toda cosa finita está siempre determinada únicamente por

otras cosas finitas, pero que ninguna cosa finita tiene en Dios inmediatamente su causa (más próxima).

Si de Dios no se sigue inmediatamente ningún ser finito, pero, mediatamente, todo, entonces tiene que haber un miembro intermedio entre Dios como sustancia infinita y los modos individuales. ¿Cuál es este miembro? Volvamos a nuestro ejemplo. Un cuadrado determinado de la superficie está determinado por los cuadrados vecinos que le rodean. Éstos, a su vez, están determinados por los cuadrados que les rodean. Si seguimos ascendiendo, vamos a dar con la totalidad inmensamente grande de todos los cuadrados posibles, algo abarcante que permanece igual, independientemente de cómo se quiera alterar la división de la superficie en los detalles. A esta suma absoluta de todos los modos, Spinoza la llama «modificación infinita», la cual se sigue inmediatamente de Dios. Tenemos, pues, una serie de tres niveles: la substancia infinita (=Dios); la suma absoluta de todos los modos (=todo); los modos individuales.

La sustancia infinita —o Dios— tiene dos atributos (o al menos, sólo podemos percibir dos): *pensamiento y extensión*. Dios es, por un lado, la extensión infinita (por tanto, no un cuerpo, pues todo cuerpo es limitado), por otro lado, pensamiento infinito (por tanto, no un pensamiento determinado o limitado). Puesto que todo es en Dios, todo ser individual puede ser considerado también bajo estos dos puntos de vista: bajo el punto de vista del pensar, aparece como la idea, bajo el punto de vista de la extensión, aparece como cuerpo. Igual que no hay dos sustancias distintas (tal como Descartes había enseñado), sino sólo una que puede ser considerada bajo estos dos aspectos, tampoco consta un ser individual, especialmente el ser humano, de dos sustancias separadas, el cuerpo y el alma, sino que ambos son los dos lados de un solo y mismo ser; opinión ésta que se vuelve a encontrar frecuentemente en la antropología moderna.

Todo ser individual aspira a afirmar su existencia; según Spinoza, ésta coincide con su naturaleza. El ser humano, como todo ser, en esta aspiración, choca necesariamente con otros seres y se comporta, de un lado, activamente, al influir sobre ellos, de otro, pasivamente, en tanto que estos actúan sobre él. Si se satisface el impulso de autoafirmación, surge la alegría; si se le inhibe, la tristeza. Todo esto, el obrar y el padecer humanos, el amor y el odio, todas las pasiones que encadenan al hombre con los cuerpos que le rodean, se ejecuta con natural necesidad e imperturbable consecuencia. De ahí que sea posible, e incluso necesario, considerar y analizar los afanes humanos con objetividad fría y matemática, «escribir sobre los seres humanos como si me estuviese ocupando de líneas, superficies y cuerpos sólidos», como dice Spinoza

mismo. La investigación que Spinoza emprende desde este punto de vista en la tercera parte de su *Ética* le muestra como un conocedor muy sobrio y agudo del alma humana, y representa una pintura magnífica de los impulsos, las pasiones y los errores humanos. Sus conocimientos están volviendo a ser confirmados una y otra vez por la psicología científica y médica posterior.

No hay aquí lugar para lo que comúnmente se entiende como libre albedrío, libertad de decisión. Spinoza compara al hombre que se figura que puede elegir y escoger libremente con una piedra que, lanzada al aire, recorre su trayectoria y piensa que es ella quien determina el camino que toma y el lugar donde cae. Nuestras acciones siguen la misma ley de hierro que todo acontecimiento natural.

No hay tampoco conceptos universales del bien y del mal. A lo que favorece la autoafirmación del ser individual, a eso lo llama «bien», a lo que la impide, lo llama «mal».

Claro que, entonces, tendremos que preguntarnos dónde hay lugar en este mundo para una *Ética* que pretenda enseñar un principio de validez universal para el comportamiento humano. ¿Tiene sentido intentar una ética en un mundo semejante, en el cual cada ser individual sigue la «ley por la cual ha nacido», es decir, para Spinoza, la ley de su autoafirmación, y en el que la «libertad» sólo le corresponde al ser supremo que todo lo abarca?

En primer lugar, responde Spinoza, la doctrina de que no hay libre albedrío no significa en modo alguno que ya no se sea responsable del propio comportamiento.

> El mal que se sigue de hechos malos no es menos de temer porque se siga necesariamente; independientemente de que nuestro actuar sea libre o no, nuestros motivos residen en el temor y la esperanza. Por ello, es falsa la afirmación de que yo no dejo lugar a los mandamientos y las órdenes.

De hecho, la historia presenta bastantes ejemplos de hombres que, a pesar de estar convencidos de que el ser humano no es libre, han llevado una vida ejemplar. Pero este argumento no acaba todavía de satisfacernos.

La esencia de todo objeto es el afan de conservarse a sí mismo. Esto vale también para los seres humanos.

> Que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduzca al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto

está en su mano por conservar su ser. Y esto es tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que la parte[3].

La virtud no es otra cosa que la capacidad del ser humano para imponer este apetito. Así pues, virtud es lo mismo que poder. Y tan lejos como este poder suyo llega el derecho natural del ser humano, pues por derecho natural, dice Spinoza, no debe entenderse otra cosa que las leyes naturales o el poder de la naturaleza. «Actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que actuar según las leyes de la naturaleza propia»[4].

¿Cuál era, entonces, la verdadera naturaleza del ser humano, según cuyas leyes intenta él conservar su ser y perfeccionarlo? Sigue aquí el paso que da una dirección decisiva al posterior desarrollo de pensamiento: el hombre es, por su naturaleza, un *ser racional*. El hombre actúa, entonces, de acuerdo con su naturaleza cuando, en virtud del apetito, actúa por la propia utilidad de acuerdo con la razón, así, el conocimiento, «el esfuerzo por entender, [...] es el primer y único fundamento de la virtud»[5]. Recordamos aquí el enlace socrático de la virtud con el recto conocimiento.

Por supuesto, el hombre no es sólo un animal racional. Está ampliamente dominado y zarandeado por instintos, impulsos, pasiones. ¿En qué relación está la razón con las pasiones? Naturalmente, Spinoza conoce demasiado a fondo la naturaleza humana como para plantear simplemente la exigencia de que la razón tiene que dominar o reprimir las pasiones. Antes bien, sabe que «un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido»[6].

¿Qué puede entonces la razón? Desde luego, puede algunas cosas. Las pasiones individuales tienen la peculiaridad de que, cada una para sí, se esfuerzan por la completa satisfacción, sin consideración hacia los otros o hacia el bien de la persona toda. En la pasión, el hombre se halla completamente entregado al instante, sin considerar lo porvenir. Si uno se entrega a ella, no se sirve a la propia utilidad, correctamente comprendida. Sólo la razón, en tanto que ella muestra, más allá del momento fugaz, las lejanas consecuencias futuras de las acciones presentes, nos ayuda a tener una visión global y a actuar correctamente.

---

[3] *Etica*, IV, prop. 18. [En todas las citas de la *Ética*, seguimos la traducción española de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 1986. (*N. del T.*)]

[4] *Ética*, IV, prop. 24.

[5] *Ética*, IV, prop. 26.

[6] *Ética*, IV, prop. 7, 14.

Precisamos del instinto como fuerza impulsora, como motor de la vida. Pero es la razón quien nos enseña a coordinar los impulsos contrarios, equilibrarlos y utilizarlos así para el verdadero provecho de toda la armonía de la personalidad. Sin pasión, no pueden existir los seres humanos. Pero las pasiones deben ser ordenadas y guiadas por la luz de la razón.

Sin embargo, la razón puede aún más que esto. ¡Puede convertirse ella misma en pasión, en afecto, y obrar como tal! Es precisamente en el hecho de que el conocimiento de lo bueno y de lo malo opere él mismo como un afecto, en lo que se basa la posibilidad de que el hombre pueda hacer del conocimiento la pauta directora para su actuación. En este sentido, Spinoza dice: «A todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón»[7]. Así, la razón puede superar a la pasión al convertirse ella misma en pasión.

Finalmente, la razón nos lleva todavía un paso más lejos y más arriba. Volvamos por un momento a nuestra imagen de la superficie infinita con las figuras dibujadas en ella. Hay los seres más simples, «individuos de primer orden», que podemos representarnos como un único cuadrado. Hay seres compuestos de orden superior. El ser más complicado que conocemos es el ser humano. Si nos imaginamos una figura muy complicada dibujada en la superficie, resulta claro que contendrá en sí numerosos cuadrados. Pero también cortará una gran cantidad de otros cuadrados, conteniéndolos sólo en parte. Bajo el punto de vista de la extensión, es decir, considerando el cuerpo, un ser semejante no podrá, por ello, dominar completamente los movimientos de sus componentes, otros cuerpos actúan también sobre él, perturbándolo. También bajo el punto de vista del pensamiento, considerado como espíritu, un individuo semejante contendrá en sí algunos cuadrados completos, otros, sólo parcialmente. A las ideas que el espíritu posee completamente, Spinoza las llama ideas «adecuadas», a las demás, inadecuadas.

En sus impulsos y pasiones, el ser humano está orientado hacia otros cuerpos como su objeto, y, puesto que estos actuan siempre simultáneamente sobre él, sólo consigue ideas inadecuadas. Un saber fragmentario y confuso de ellos. Lo mismo vale para la percepción sensible de otros cuerpos.

Completamente diferente es la razón; especialmente en su forma suprema, que Spinoza llama «intuición inmediata». Ella transmite úni-

[7] *Ética* IV, prop. 59.

camente ideas adecuadas, no un conocimiento confuso de las cosas en su individuación, sino que lo contempla todo en sus conexiones eternas y necesarias. (No podemos reprimir aquí la observación de que Spinoza se da a conocer en este punto como hijo genuino de su época racionalista. El pensador individual, y el ser humano en general, es siempre máximamente interesante y se da tanto más a conocer en aquello que él presupone como obvio, sin ponerlo en cuestión. Spinoza desconfía de los sentidos, desconfía de los instintos. No duda de la razón y de su capacidad de trasmitir un conocimiento claro y una certeza absoluta.) La razón, al comprender las cosas pura y adecuadamente, las comprende a la vez en su necesidad de acuerdo con una ley. Puesto que hay que asentir a lo que se conoce como necesario, aquello de lo que se ha visto que tiene que ser así y no puede ser de otra manera, el conocimiento es, entonces, asentir, afirmar; pero afirmar no es otra cosa que querer (algo que ya enseñaba Descartes). Frente a lo que conocemos sin dudar no estamos ya, entonces, como frente a algo que se nos aproxima desde el exterior, algo no deseado, sino, antes bien, ello está ante nosotros como algo asentido, afirmado y querido por nosotros. ¡Frente a ello, no somos esclavos y pacientes, sino libres, y lo determinamos por nosotros mismos! De ahí que sólo de ese modo llegue el ser humano a una libertad cada vez más elevada —que es, al mismo tiempo, el único tipo de libertad que puede alcanzar—, y pueda liberarse así cada vez más del padecer en la medida en que *conoce*. Todo lo que ha comprendido en su necesidad, lo conocerá, y, con ello, lo afirmará. Todo lo que afirma ha dejado de ser algo que esté frente a él, ser que padece y actúa, sino que él mismo está frente a ello autodeterminándolo, es decir, libre.

Puesto que todo lo que es necesario es voluntad de Dios (pues la voluntad de Dios y lo necesario son una sóla cosa), el progreso en el conocimiento y el asentimiento a lo necesario son a la vez, el crecimiento del amor a Dios y el sometimiento a su voluntad. A este estado supremo que puede alcanzar el ser humano lo llama Spinoza *amor Dei intellectualis*, amor intelectual a Dios. Es a la vez, también, *amor fati*, amor a un destino inexorable, tal como intentaría enseñarlo, dos siglos más tarde, Friedrich Nietzsche, claro que atormentadamente, y no en una forma tan pura y serena como Spinoza. También la religión y la felicidad consisten sólo en la entrega sin reservas del ser humano a lo necesario, es decir, a la voluntad de Dios. En este sentido, como dice el párrafo final de la Ética, la felicidad no es el premio a la virtud, sino que la virtud misma es la felicidad. Éste es el camino por el que quiere guiarnos Spinoza. Oigamos, para acabar, lo que él mismo, mirando hacia atrás, dice sobre su obra:

> Con esto, concluyo todo lo que quería mostrar acerca del poder del alma sobre los afectos y la libertad del alma. En virtud de ello, es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignaro, que actúa movido por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento de ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento de ánimo. Si la vía que, según he mostrado, conduce a este logro, parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano de cualquiera y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro[8].

Nos hemos limitado a discutir unos pocos pensamientos fundamentales de la Ética, dejando de lado las intuiciones políticas de Spinoza. Mas queremos destacar de ellas, al menos, su reivindicación de libertad de espíritu, de pensamiento y de expresión en el Estado. La fundamenta totalmente con argumentos de la razón: después de que los seres humanos se han unido en una comunidad estatal, transfiriéndole a ésta el poder, su derecho ya no alcanza tan lejos como su poder, cosa que ocurre mientras los individuos están enfrentados los unos a los otros. Se han enajenado una parte de su poder, y con ello, de su derecho, en favor del Estado, pero, a cambio, han ganado seguridad. El Estado mismo sigue encontrándose, por así decirlo, en estado de naturaleza, en el cual está permitido todo lo que es posible. Esto vale también para la relación de unos Estados con otros. Los contratos sólo le obligan mientras su cumplimiento le parezca ventajoso. Pero ello también vale para el poder del Estado hacia dentro, frente a sus ciudadanos. Su derecho llega tan lejos como llegue su poder. Está en su poder todo aquello que sea capaz de forzar. Pero como no puede forzarse a tener algunas convicciones religiosas o científicas, por ejemplo, el Estado transgrediría los límites de su poder, y de su derecho, poniéndose en ridículo, si lo intentara. Garantizar toda libertad posible es para el Estado un dictado de prudencia y astucia, en tanto que «los hombres, por su naturaleza, nada pueden soportar menos que el que valgan como delitos las opiniones que ellos tienen por verdaderas»[9]. Estas frases de Spinoza no han perdido

---

[8] Párrafo final de la *Ética*.

[9] *Tratado teológico-político*, cap. XX.

nada de actualidad desde que las escribiera. Podemos suponer que esta reivindicación de Spinoza, además de tales motivos racionales, se debe a sus propias y amargas experiencias. Con ella, avanza el gran movimiento europeo de la Ilustración, que será considerado en el capítulo siguiente.

3. La influencia posterior de Spinoza. Crítica

La influencia de Spinoza en la posteridad no empezó con toda su fuerza inmediatamente después de su muerte. Igual que en vida, también muerto fue objeto de odio y burla, y prohibido. El judaísmo le había expulsado, la Iglesia católica puso sus obras en el Indice de libros prohibidos. En Alemania, su influencia fue demorada al principio por la filosofía de Leibniz, surgida casi a la vez. Cuán lejos, sin embargo, llegaba su influencia por debajo de la superficie, es algo que puede medirse por el número de escritos polémicos y refutaciones que aparecían una y otra vez en contra suya. En Alemania, el gran crítico y poeta Lessing, así como Johann Heinrich Jacobi (1743-1819), fueron los primeros en rendir tributo público a Spinoza. Les siguieron Herder y Goethe, el cual declaró expresamente su afinidad con él y su doctrina. Entre los filósofos influidos por los pensamientos de Spinoza se hallan Schopenhauer, Nietzsche y Bergson.

Añadamos aún algunos puntos de vista críticos. La obra de Spinoza, como no podía ser de otro modo, es expresión de su personalidad y de su destino. Nadie puede eludir esto, y tampoco un hombre como Spinoza, que, en cierto modo, era capaz de contemplar el mundo, e incluso su propia existencia, desde una gran distancia. El origen de Spinoza va acuñado en un rasgo esencial de su filosofía que podría llamarse oriental. En ella está contenido un rasgo de resignación fatalista, la cual, ciertamente, no tiene que llevar hasta una pasividad indolente, pero que sí es fácil que lo haga. Se ha comparado la doctrina de Spinoza con la de Buda[10]. A su origen y su destino debe atribuirse, igualmente, que en su sistema no tengan un lugar verdadero el valor y el significado de las comunidades naturales humanas que son el matrimonio, la familia y el pueblo. Además, Spinoza era una naturaleza de una orientación tan teórica que, para él, la comprensión coincide con el asentimiento. Apenas podía imaginarse que

[10] S. M. Melamed, *Spinoza and Buda*, Chicago, 1933.

un ser humano no asintiese y reconociese aquello que el conocimiento le muestra como necesario. Para él, de hecho, «el conocimiento se convirtió en afecto». Finalmente, por su carácter, así como por su destino de exclusión y aislamiento, debe comprenderse que nunca considerara posible —ni, por ello, digno de esfuerzo— que se superara el egoísmo natural del ser humano, y que la idea de que un ser humano se sacrificara por otro le pareciera absurda. Esto diferencia también su teoría, a pesar de la consonancia en otros aspectos, de la médula del Cristianismo.

III. LEIBNIZ

1. Vida y escritos

La devastación externa que la guerra de los Treinta Años (1618-1648) ocasionó en Alemania, dejó tan atrasado al país que, al juicio de los historiadores competentes, se tardó siglos en superar las consecuencias. En el orden intelectual, los decenios de guerra en Alemania muestran también una desolación general, de la que sólo sobresalen algunos espíritus independientes aislados. En cualquier caso —prescindiendo del duradero perjuicio que supuso para el pueblo alemán la perpetuación de la división en dos confesiones—, la recuperación en este ámbito tuvo lugar mucho más rápidamente. Ello fue, sobre todo, mérito de un único hombre, Gottfried Wilhelm Leibniz. Su aparición se eleva como un cometa radiante por encima de la indigencia de los decenios de guerra. El es el verdadero fundador de la filosofía alemana moderna, que había de emprender un vuelo tan alto y poderoso. Su carácter polifacético y sus sobresalientes logros en casi todos los dominios de la ciencia no tienen parangón en la historia intelectual de Alemania.

Nacido en Leipzig en 1646, poco antes, por tanto, de la firma de la Paz de Westfalia, huérfano muy pronto, ya en su infancia adquirió una amplia formación, que le permitió entrar en la Universidad con quince años, obtener con diecisiete el grado de bachiller y con veinte el de doctor, esto último en la Universidad de Altdorf, después de que su examen de doctorado no fuera autorizado en Leipzig a causa de su juventud. Rechazó la carrera en la universidad que le propusieron enseguida; más tarde, tampoco llegaría a ocupar ningún cargo académico científico. Antes bien, se orientó hacia la actividad política, algo a lo que le impulsó definitivamente su relación con el consejero del príncipe elector de Maguncia, Von Boineburg. Comisionado por este príncipe, Leibniz fue a París, con el plan, diseñado por él mismo, de desviar

la agresividad de Luis XIV, quien amenazaba los Países Bajos y Alemania, hacia otro objetivo. Leibniz proponía que los Estados europeos dejaran de consumir sus fuerzas en luchas entre ellos, y se dirigieran unidos contra al mundo no cristiano. Recomendaba que Francia empezara por ocupar Egipto, tal como haría luego Napoleón I. Leibniz no tuvo éxito alguno. Al final, se le dio a entender que «las cruzadas estaban pasadas de moda».

Mucho más fructíferos fueron los cuatro años de estancia de Leibniz en París en el aspecto científico. Estudió a Descartes, leyó el manuscrito de la *Ètica* de Spinoza, trabó conocimiento con los espíritus más importantes de la época, como *Huyghens*, el cual, según el propio testimonio de Leibniz, le introdujo en la verdadera profundidad de la ciencia matemática, *Arnauld*, cabeza, por entonces, de los jansenistas, y otros. En el camino de vuelta, visitó a Spinoza. Durante toda su vida, Leibniz mantuvo una animadísima correspondencia con numerosos hombres de relieve; sus cartas constituyen una de las fuentes más importantes para conocer su pensamiento. En París, inventó el cálculo diferencial —dominio por el cálculo matemático de las partes infinitamente pequeñas—, que Newton había desarrollado poco antes de una forma distinta y algo más imperfecta, sin que Leibniz tuviera conocimiento de ello.

En 1676, marchó a Hannover, en calidad de bibliotecario y consejero de la corte. Esta ciudad se convirtió en su segunda patria. En los siguientes decenios, sólo la abandonaría para hacer viajes —ciertamente muy prolongados— que le llevaron, entre otros sitios, a Berlín, Viena y Roma. La fundación de la Academia de las Ciencias de Berlín, en el año 1700, tiene origen en una incitación suya. Trabó relación también con el zar ruso Pedro el Grande, a quien presentó extensos planes para promover las ciencias y el intercambio cultural entre las naciones. De su conocimiento y alta estima del mundo espiritual chino ya hemos dado cuenta al final de la primera parte. Los grandiosos planes de Leibniz fracasaron en su mayor parte. En particular, el pensamiento, que constantemente le movía, de reunificar las confesiones cristianas, primero, catolicismo y protestantismo, y luego, al menos, luteranos y reformados, nunca se hizo realidad. Para llevar adelante este plan, Leibniz compuso escritos teológicos en los que acentúa especialmente qué es lo que une a las confesiones.

Al servicio de los príncipes electores de Hannover, Leibniz trabajo, sobre todo, como jurista del Estado e historiador. Así, después de largos años de estudio de las fuentes, escribió una extensa obra de historia que es una de las mejores de su tiempo. A la vez, continuaba sus trabajos matemáticos y filosóficos. A menudo, la multiplicidad de sus inte-

reses le impedía acabar lo que había empezado. Él mismo, en una carta, escribe:

> Hago investigaciones en los archivos, saco antiguos papeles y reúno documentos sin imprimir. Recibo y contesto cartas en gran número. Pero tengo tantas cosas nuevas en matemáticas, tantos pensamientos en filosofía, tantas otras observaciones literarias que no quisiera dejar que se perdieran, que muchas veces no sé qué es lo que tengo que hacer primero.

Hacia el final de su vida, Leibniz sufrió la suerte que le ha tocado a muchos grandes hombres al servicio de los príncipes. Cayó en desgracia, y murió en 1716, solo y amargado, pero activo en su escritorio hasta el último día. El hombre que acaso fuera el último en la historia espiritual europea que dominaba todos los campos de la ciencia y que había realizado algo excelente en casi todos, fue enterrado, según informes de los contemporáneos, sin pena ni gloria. Sólo la Academia francesa de las Ciencias le dedicó un homenaje necrológico.

El hecho de que los pensamientos de Leibniz, sobre todo en filosofía, no encontraran al principio la estima que correspondía a su importancia, se debía, en gran parte, a que él mismo nunca expuso completamente, de un modo global, su sistema filosófico. Plasmó sus pensamientos filosóficos en innumerables pasajes dispersos por cartas y pequeños tratados que, en parte, sólo fueron impresos y hechos accesibles al público decenas de años más tarde. Esto es cierto, sobre todo, para el primer período, más preparatorio, del desarrollo de sus intuiciones filosóficas, que llega hasta el año 1695. En el segundo período, de plena formación y maduración, compuso algunos escritos en los que, al menos, se tratan sumariamente partes esenciales de su sistema. Debe nombrarse el ensayo sobre el *Nuevo sistema de la Naturaleza*, publicado por primera vez en 1695. Los pensamientos allí expuestos se continúan en la *Monadología* y en los *Principios de la naturaleza y de la gracia*, escritos entre los años 1712 y 1714 en Viena para el príncipe Eugenio. Entre medias, está la redacción de otros dos importantes escritos de carácter filosófico, ambos con un fin polémico. Los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, no publicados hasta después de la muerte de Leibniz, están dirigidos contra el inglés Locke[11]. El escrito más conocido de Leibniz, la *Teodicea* (sobre la bondad de Dios, la libertad del ser humano y el origen del mal), está dirigido contra el escéptico francés Bayle. Surgieron de conversaciones con la reina de Prusia. La investigación posterior ha intentado recomponer en un con-

[11] Cf. *infra*

junto completo los fragmentos dejados por Leibniz. Una tarea difícil, no sólo por la dispersión de las fuentes, sino también por las contradicciones que Leibniz, que nunca encontraba tiempo para pensar en calma todo su sistema, no notó o, en todo caso, no llegó a obviar. Una edición completa crítica de sus escritos, planeada en ochenta tomos e iniciada a comienzos de nuestro siglo, apenas estará lista para el final de éste. En nuestra exposición, nos limitaremos a las tres piezas nucleares del sistema de Leibniz.

2. Pensamientos fundamentales de la filosofía leibniziana

a) *La teoría de las mónadas*

El mejor modo de aclarar la primera pieza principal de la metafísica de Leibniz, la teoría de las mónadas, es enlazar con el concepto cartesiano de sustancia, concretamente, con la sustancia corporal, extensa. Ésta es criticada por Leibniz en dos direcciones.

Descartes había sugerido que los fenómenos naturales pueden explicarse con los conceptos de extensión y movimiento, y había formulado una ley de «conservación del movimiento». Frente a esto, Leibniz hace valer que, si se considera el mundo de los cuerpos sólo bajo el punto de vista de la extensión, el «movimiento» no es otra cosa que alteración en las relaciones de vecindad entre los cuerpos, desplazamiento mutuo de las partes del espacio. ¿Cómo es que puede, entonces, comprobarse el movimiento? Evidentemente, de ningún modo. El movimiento es algo puramente relativo; qué cuerpo se mueva y cuál no, es algo que depende únicamente del punto de vista del observador. El lector con una formación en física habrá reparado ya aquí en cuánto se acerca Leibniz con sus reflexiones a ciertos aspectos de la teoría de la relatividad; algo más cierto aún para lo que sigue. Leibniz continúa: no es posible separar el concepto de movimiento del concepto de *fuerza*. Sin la fuerza que hay detrás del movimiento y que lo provoca, el movimiento se queda en un puro juego de sombras. La fuerza (nosotros diríamos la energía) es lo propiamente real. Leibniz aclara esto aun más con el siguiente argumento: también los cartesianos ven el cambio constante de movimiento y reposo. ¿Dónde queda, entonces, el movimiento cuya suma, según Descartes, debe permanecer siempre igual? Lo que permanece igual, evidentemente, no es el movimiento, sino la fuerza. Si un cuerpo movido se detiene, cesa el movimiento, pero no por ello cesa el cuerpo de ser fuerza, o de representar fuerza. Sólo que la fuerza que actúa en él ha pasado ahora a otra forma (nosotros diría-

mos, energía potencial). No existe, por tanto, ninguna ley de conservación del movimiento, sino de conservación de la fuerza.

Leibniz critica además la concepción cartesiana de la sustancia extensa bajo un segundo punto de vista, el de la continuidad y la divisibilidad. El espacio matemático es un *continuum* infinitamente divisible. Si, con Descartes, concibo el mundo corporal de un modo puramente geométrico, como extensión, la materia tiene que ser también un *continuum* divisible hasta el infinito. Leibniz reconoce que la materia en el sentido de la física es, desde luego, algo diferente del espacio en el sentido de la geometría. El *continuum* en el sentido de la matemática es una representación ideal. No tiene partes reales. Puede ser dividido a voluntad, pero, precisamente por ser una representación, en *el pensamiento*. La materia real no puede equipararse a la mera extensión. Esto lo demuestra, y Leibniz remite expresamente a ello, la inercia inmanente en los cuerpos, que no puede ser comprendida sólo con el concepto de expresión. La realidad sólo puede constar de partes genuinas, y éstas no pueden dividirse en modo alguno a discreción. Parecería que esto nos conduce a la antigua teoría atómica, tal como la habían constituido los griegos y como había sido renovada, justo antes de la época de Leibniz, por el físico y filósofo de la naturaleza francés Pierre *Gassendi* (1592-1655), rival de Descartes.

Pero el antiguo concepto de átomo no le basta a Leibniz. Acontece aquí lo mismo que al justificar la explicación mecanicista de la naturaleza —de un Galileo, por ejemplo—, que Leibniz, en general, defiende expresamente, pero intenta ir más allá de ella, con la convicción de que sus principios no descansan sobre sí mismos, sino en conceptos metafísicos últimos. Leibniz combina el concepto mecanicista de átomo con el concepto aristotélico de entelequia, la fuerza que anima y da forma, y llega a su concepto de mónada, expresión —cuyo significado no es otro que «unidad»— que tomó, probablemente, de Bruno. ¿Qué son las mónadas? Lo que más se acerca a ellas es pensar la sustancia infinita de Spinoza dividida en innumerables sustancias puntuales e individuales. De hecho, Leibniz dice: «Spinoza tendría razón si no existieran las mónadas.» Puede considerarse la mónada desde cuatro puntos de vista diferentes:

1. Las mónadas son *puntos*. Ello quiere decir que el verdadero fundamento originario del ente son sustancias puntiformes. No es, por tanto, un continuo. Esto parece contradecir la percepción sensible, en la cual la materia se nos manifiesta como un continuo extenso que llena el espacio. Leibniz afirma que esta impresión sensible nos engaña. En ello, la investigación más reciente de la naturaleza le ha dado la razón

sin reservas. Debe hacerse notar que la invención del microscopio, que acababa de tener lugar, había producido una gran impresión en Leibniz. La mirada más profunda en la estructura de la materia que el microscopio permitía, le confirmó en su opinión.

2. Las mónadas son *fuerzas*, centros de fuerza. Un cuerpo, según Leibniz, no es otra cosa que un complejo de centros puntuales de fuerza. Una vez más, no sólo el desarrollo posterior de la filosofía crítica por Kant y Schopenhauer, sino, sobre todo, la investigación posterior de la naturaleza, le ha dado la razón.

3. Las mónadas son *almas*. Las sustancias originarias puntuales deben pensarse en todos los casos como animadas, claro que en grados diferentes. Las mónadas más inferiores están, por así decirlo, en un estado de adormecimiento o estupefacción. Tienen sólo representaciones oscuras e inconscientes. Las mónadas superiores, como el alma humana, tienen conciencia. La mónada suprema, Dios, tiene una conciencia infinita, omnisciencia.

4. Las mónadas son *individuos*. No hay dos mónadas iguales. Las mónadas forman una serie continuada, sin huecos, desde la suprema mónada divina hasta la más simple. Cada una tiene en esa serie su lugar, imposible de cambiar, cada una refleja el universo a su modo propio y único, y cada una es, potencialmente, el reflejo de todo el universo. Las mónadas son también individuos en la medida en que están cerradas hacia fuera. No tienen «ventanas». Todo lo que ocurra con una mónada, se sigue de sí misma y de su esencia; todo está puesto en ella por el acto de creación divina, en el cual surgieron las mónadas a partir de una mónada divina originaria.

b) *La armonía preestablecida*

Con esta intuición, retorna para Leibniz un problema que, aunque de forma diferente, ya había ocupado a sus predecesores. Para Descartes, había dos sustancias, el pensamiento y la extensión. Le había resultado muy difícil explicar la relación entre ellas, sobre todo en el ser humano. Para Leibniz, hay infinitas sustancias, las mónadas, precisamente. Cada mónada tiene su propio mundo de representaciones. El mundo entero no consiste más que en las mónadas y sus representaciones. Pero todas las mónadas juntas constituyen el *todo armónico* del mundo. ¿Cómo puede explicarse que las representaciones que cada mónada desarrolla para sí, exclusivamente desde sí misma, coincidan hasta tal punto que, por ejemplo, los hombres nos encontremos en un mundo común y nos orientemos pensando y actuando en él? Esto no

puede explicarse desde las mónadas mismas. ¡Podría pensarse también que las mónadas estuvieran hechas de tal modo que no tuviera lugar ninguna clase de coincidencia entre sus mundos diferentes! Sólo puede explicarse a partir del fundamento originario del que proceden todas las mónadas, la *Deidad.*

Leibniz ilustra su opinión con el célebre *símil del relojero*, que, por cierto, no fue inventado por él, sino por el ya mencionado Geulincx. Piénsese en dos relojes que coinciden continuamente, sin la menor divergencia. Esta coincidencia puede producirse de tres modos diferentes: o bien están las dos máquinas unidas por un dispositivo técnico que haga un mecanismo dependiente de otro, y por ello no puedan divergir de él; o bien existe un mecánico supervisor regulándolos constantemente; o bien, en tercer lugar, los dos relojes han sido fabricados con tal destreza y precisión que queda excluida toda divergencia.

Aplicado a la relación entre las diversas «sustancias», esto significa: o bien, que debe haber una influencia mutua entre ellas. A Descartes se le planteaba el dilema de que no podía negar el hecho manifiesto de la concordancia de sus dos sustancias, sobre todo la psíquica y la física en el ser humano, pero tampoco aceptar que una actuara sobre la otra, pues había partido de dos sustancias que, por definición, no tenían nada en común una con otra. En este caso, los ocasionalistas se ayudaban de la segunda suposición. Ponían a Dios en el papel del mecánico supervisor, que produce la coincidencia con sus constantes intervenciones. Ninguna de las dos vías era posible para Leibniz, pues sus mónadas no tienen ventanas y son independientes una de otra, y la teoría ocasionalista le parece introducir un *Deus ex machina* en una cuestión que tiene que poder ser explicada de un modo más natural. Recurre, entonces, a la tercera posibilidad,

> que, a saber, Dios, desde el principio, creó cada una de las dos sustancias de tal modo que cada una, siguiendo sólo sus propias leyes, que ha recibido a la vez que su existencia, sigue estando en exacta coincidencia con la otra, como si tuviera lugar una influencia mutua, o como si Dios estuviera interviniendo continuamente con su mano [...].

Ésta es su doctrina de la armonía preestablecida (por Dios).

Haremos notar que, naturalmente, hay otra posibilidad totalmente diferente (y más sencilla). Es la que eligió Spinoza. Para él, no hay dos relojes, es decir, dos sustancias separadas. Hay sólo la sustancia divina, y, cuando comprobamos la «armonía» entre los procesos del pensamiento y del mundo corporal, no hay nada de asombroso, ni se requiere más explicación, puesto que ambas son sólo «atributos» de una sola sustancia, ya que el Dios único se revela unas veces bajo el

atributo del pensamiento, otras bajo el de la extensión. Para Spinoza, no hay dos relojes, sino, en cierto modo, un solo reloj con dos esferas (o más, pero nosotros sólo vemos estas dos) dependientes de la misma maquinaria.

Leibniz no podía entrar por la vía de Spinoza. Le habría llevado, consecuentemente, al panteísmo espinosista, para el cual el mundo es en Dios como Dios es en el mundo, para el cual Dios y el mundo son una sola cosa. Leibniz se atiene a la convicción «teísta» cristiana de un Dios fuera del mundo y por encima de él. De ahí que necesite la teoría de la armonía preestableciada, magnífica, pero que, frente a Spinoza, resulta algo artificiosa, una teoría que, según sus palabras,

> hace que los cuerpos actúen como si no hubiese ningún alma, y que las almas actúen como si no hubiese ningún cuerpo, y que ambos actúen como si el uno influyera sobre el otro[12].

c) *Teodicea*

El rasgo esencial de optimismo que puede reconocerse de primeras en la doctrina de la armonía preestablecida tenía forzosamente que entrar en conflicto con el hecho, que Leibniz tampoco podía pasar por alto, precisamente por ser un pensador religioso y un cristiano convencido, del mal en el mundo. Leibniz está persuadido de que Dios, en su creación, hizo el mejor de los mundos posibles. Esto se sigue sin más de la esencia de Dios. Si el mundo creado no fuera el mejor, es decir, si hubiera otro mejor, entonces, Dios no lo habría conocido —lo que contradiría su omniscencia—, o no habría podido crearlo —lo que contradiría su omnipotencia—, o no habría querido crearlo —lo que contradiría su infinita bondad—. ¿Cómo se llega, entonces, a que en este mundo, el más perfecto de todos los mundos posibles, exista tanto sufrimiento, tanta imperfección y tanto pecado? Tal es la cuestión de la teodicea leibniziana.

A fin de abordar de cerca el problema, Leibniz distingue tres clases de mal: el mal metafísico, el mal físico y el mal moral. El mal metafísico consiste, en última instancia, en la finitud de nuestro mundo, la cual no podía evitarse si Dios había de crear un «mundo». El mal físico, es decir, el sufrimiento y el dolor de cualquier tipo, se desprende

[12] Leibniz, *Monadología*, 81. [Trad. al español de Julián Velarde, Pentalfa, Oviedo, 1981. (*N. del T.*)

por necesidad del mal metafísico. Puesto que los seres creados sólo pueden ser imperfectos (si fueran perfectos, no sería seres creados, sino iguales a Dios), las sensaciones que les son propias tampoco pueden ser perfectas: entre ellas, tiene que haber las de la imperfección, las de desagrado y el surgimiento. Lo mismo vale, en el fondo, para el mal moral. Un ser creado, en su imperfección, tiene necesariamente que faltar y que pecar, especialmente si Dios le ha otorgado el don de la libertad.

3. Algunas observaciones críticas. Desarrollo y continuación de los pensamientos de Leibniz

Ya se ha dicho que el sistema de Leibniz presenta una serie de contradicciones internas. Están, por un lado, las que permacecen porque Leibniz nunca terminó su pensamiento, pero que podía haber obviado si lo hubiera ejecutado consecuentemente; y, por otro, las que, desde su punto de vista, tenían que resultar necesariamente de su peculiar posición intermedia entre aferrarse a la arraigada convicción religiosa y el reconocimiento del nuevo conocimiento natural. Señalaremos algunas de estas últimas contradicciones.

En lo que se refiere al *espacio*, Leibniz enseña, por un lado, que el mundo sólo consta de mónadas (inextensas) y de sus representaciones, y nada más. Si la intuición de los sentidos nos muestra el mundo como un *continuum* extenso en el espacio, ello es una ilusión, pues, en verdad, el aparente *continuum* es un complejo de mónadas puntuales. Esto es puro idealismo, y se corresponde con la negación de la realidad del espacio. Pero, por otro lado, Leiniz enseña una multiplicidad de mónadas que existen yuxtapuestas, ¿y en dónde pueden encontrarse estas si no es en el espacio? Existe también una contradicción entre el pensamiento de la armonía preestablecida, que entraña un determinismo, dado que Dios ha establecido de antemano el curso de todas las cosas, y el reconocimiento del libre albedrío humano, tal como se contiene en la *Teodicea*.

Resultan también contradicciones entre lo que Leibniz lleva a cabo en sus polémicas filosóficas y las intuiciones fundamentales cristianas, que no sólo quiere mantener, sino incluso defender frente a escépticos como Bayle. En la *Teodicea*, por ejemplo, frente a los que señalan el sufrimiento del ser humano en la creación, Leibniz sostiene la pregunta siguiente: ¿De dónde sacamos que la felicidad del ser humano es el fin único o principal del mundo? El fin divino del mundo no está dirigido a una parte, sino al conjunto de toda la creación, y este fin del mundo

no puede ser sacrificado a las pretensiones de una parte de las criaturas, aunque sea la más elevada. Ello no acaba de ajustarse a la idea cristiana de que el plan divino de salvación sirve a la redención justamente del hombre. En general, la idea de la redención no llega a encontrar un lugar auténtico en el sistema de Leibniz. Pues si las mónadas han sido creadas por Dios desde el principio, de una forma tan perfecta que no precisan más de la intervención divina, la redención por medio del afecto sobrenatural de la gracia es tan imposible y superflua como cualquier otro tipo de «milagro», aunque Leibniz afirme su posibilidad.

En cualquier caso, no queda excluida la reconcilación de estas contradicciones en un plano superior. Fue obra de Kant el explicarnos la aparente oposición entre determinismo y libertad, idealidad y realidad del espacio, etc. Desde el punto de vista de Leibniz, ello no era posible.

Una crítica semejante no debe inducirnos a ignorar la magnitud y la poderosa influencia de los pensamientos leibnizianos fundamentales. Leibniz era un espíritu universal que, según su propio testimonio, descubría un núcleo de verdad casi en cada filosofía anterior. Su grandeza estriba en que él, si bien no con éxito perfecto, se había propuesto unificar y componer lo que aparentemente se excluía. Los pensamientos fundamentales sobre los que descansa el sistema, y que también ocupan un lugar central en el desarrollo de la filosofía que siguió a Leibniz, son los siguientes[1]: 1) el pensamiento de la perfecta adecuación del universo a la razón, es decir, su sujección lógica a leyes; 2) el pensamiento del significado autónomo de lo individual en el universo; 3) el pensamiento de la armonía perfecta de las cosas; 4) el pensamiento de la infinitud cuantitativa y cualitativa del universo; 5) el pensamiento de la explicación mecanicista de la naturaleza.

Como Leibniz no enseñó públicamente, ni expuso sistemáticamente su sistema, no dejó tras de sí una «escuela» filosófica en sentido propio. Sus pensamientos no habrían tenido el amplio efecto que, de hecho, alcanzaron después de su muerte, si uno de sus sucesores no hubiera emprendido el intento de recuperar lo que Leibniz mismo había dejado sin hacer, a saber, poner sus pensamientos en un sistema acabado y darlo a conocer en los círculos más amplios. Se trata de Christian *Wolff* (1679-1745), catedrático en Halle y Marburgo. El llamado «sistema de Leibniz-Wolff», que él mismo elaboró, domina la filosofía alemana del siglo XVIII hasta la época de Kant. Volveremos a él brevemente en el capítulo próximo.

---

[1] Cf. Kabitz, *Der Junge Leibniz*, 1909.

QUINTA PARTE

LA FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN Y LA OBRA DE IMMANUEL KANT

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN

I. LA ILUSTRACIÓN EN INGLATERRA

1. Los precursores del empirismo inglés

De las tres ramas por las que se desplegó la filosofía europea durante los primeros siglos de la época moderna, sólo hemos visto dos en el último capítulo: la franco-holandesa, que iba de Descartes a Spinoza, y la alemana, con su final provisorio en Leibniz. De igual trascendencia, si no mayor, para el desarrollo posterior del espíritu europeo, fue la rama *inglesa*. Es de un tipo totalmente diferente a las dos primeras. En el largo período que va del siglo XIII al XVII, durante el cual los ingleses alcanzaron una cierta libertad política en el interior, siendo el primer pueblo de Europa en ello, y —no en última instancia, a consecuencia de esa libertad— fueron aumentando su poder hacia el exterior, así como su riqueza, el carácter del pueblo inglés se fue desarrollando cada vez más hacia el ideal del hombre positivo, prágmático y sobrio. El *puritanismo* —movimiento religioso surgido en Inglaterra a partir del siglo XVI, que pretendía fundamentar la Iglesia sobre la pureza (*puritas*) de la palabra de Dios—, con su sobria rigurosidad y su *ethos* del trabajo práctico, desempeñó un papel decisivo en la formación del carácter popular inglés.

Se corresponde con ello el que los ingleses de entonces, y hasta hoy, hayan mantenido imperturbables el mismo tono dentro del enredado «concierto de la filosofía europea»: rechazo de la especulación, firmísima insistencia en la *experiencia* como base de todo saber y de toda filosofía. Semejante orientación filosófica, que deriva todo conocimiento de la experiencia y que, por ende, quiere fundamentar únicamente sobre ella toda ciencia, se denomina *empirismo*.

De ahí que no sea casual que el primer envite contra la Escolástica medieval, que adolecía de descuidar la experiencia, partiera del inglés Rogerio *Bacon*, uno de los primeros en proclamar la experiencia como fuente de todo verdadero saber. Fue el inglés Duns *Escotto* quien defendió el primado de la voluntad sobre el conocimiento. Fue el nomi-

nalismo del inglés Guillermo de *Occam* el que propinó el golpe decisivo al edificio conceptual especulativo de la Escolástica. Fue, una vez más, el inglés Francis *Bacon* quien extendió el pensamiento de su gran tocayo hasta hacer un programa abarcante de renovación del saber humano, cuyo cimiento debía ser únicamente el experimento y la experiencia, y cuyo fin, el dominio práctico de la naturaleza por medio del ser humano.

Se alinea también en esta serie Thomas *Hobbes*. Ya ha merecido nuestra atención como pensador político. También Hobbes rechazaba la especulación. Definía escuetamente la filosofía como conocimiento de los efectos a partir de las causas, y de las causas a partir de los efectos observados; el fin de la filosofía era para él prever los efectos, haciéndolos así útiles para la vida humana. Como Galileo, a quien admiraba como su modelo, Hobbes tiene los pies totalmente en el suelo del moderno pensamiento físico. Puede considerársele como el primer filósofo que aplicó a todos los ámbitos de la filosofía el nuevo modo de explicación mecanicista. Con él, Hobbes llegó a consecuencias materialistas extremadamente radicales, las cuales, por anticiparse a su tiempo, obstaculizaron en gran medida el reconocimiento y la propagación de su pensamiento filosófico en Inglaterra.

Finalmente, entre los pioneros de la filosofía inglesa posterior, que inauguró el gran movimiento europeo de la Ilustración, debe nombrarse al físico Isaac *Newton* (1643-1727). No sólo continuó los logros de Copérnico, Kepler, Galileo, Huyghens y otros, sino que los reunió en una poderosa unidad. Junto a otros numerosos descubrimientos, su hazaña fue aplicar a los nuevos hechos astronómicos las leyes físicas de la caída y el movimiento, probando que es la misma fuerza la que atrae la manzana que cae hacia la tierra y la que mantiene en su órbita a los cuerpos celestes. Dentro del método de trabajo científico, la obra de Newton representa una afortunadísima unión de la orientación inductivo-empírica y la deductivo-matemática. En la Inglaterra de entonces, Newton no era un fenómeno aislado, sino sólo el más grande de toda una serie de brillantes investigadores de la naturaleza, unidos en la Real Sociedad —*Royal Society*— fundada en 1660. De entre ellos, debe nombrarse, principalmente, a Robert *Boyle* (1627-1692), precursor de la química moderna.

En Newton queda acrisolada la frase de que cuanto más profundamente mira en el ser humano en los secretos de la naturaleza, tanto más humilde y modesto se vuelve. Se iguala en ello al gran alemán Kepler. Mientras que algunos de los más celebrados filósofos de la naturaleza de la época renacentista, tales como Giordano Bruno o Paracelso y sus émulos italianos, en la primera exaltación de la época moderna, por así

decirlo, llevan en sí un cierto rasgo arrogante y jactancioso, surgido de la creencia de que se habían desvelado los secretos más profundos, Newton tuvo presente hasta el final de su vida que el espíritu humano sólo puede captar una pizca de la verdad. Concluyó su obra científica con estas palabras:

> El ser y el saber son un mar infinito: cuanto más avanzamos, tanto más inmensamente se extiende lo que tenemos ante nosotros; cada triunfo del saber entraña cien confesiones de no saber.

2. Locke

La filosofía inglesa tuvo su gran época en el siglo XVIII. Los jalones de su camino están marcados por los nombres de tres pensadores, el primero de los cuales puso los cimientos de todo, mientras que los otros dos continuaron lo que él empezó, siguiendo direcciones completamente distintas: Locke, Berkeley y Hume.

John Locke nació en Wrington, Somersetshire, en 1632. Tras estudiar a fondo, sobre todo, ciencias naturales, medicina, y teoría del Estado, trabó conocimiento con Lord Ashlex (más adelante, Lord Shaftebury), a cuya familia quedó unido por varias generaciones como preceptor, consejero y médico. Locke tomó parte en la agitada carrera política de su protector por cuanto que, durante la actividad de éste como Lord Canciller, recibió un cargo de Estado, que perdió tras la temprana caída de su patrón. Después de una estancia de cuatro años en el sur de Francia, de 1675 y 1679, Locke fue llamado de nuevo a su país por Shaftesbury, que había vuelto a la cabeza del gabinete. Una vez más, la estancia duró poco. Tras la nueva caída del ministerio, Locke marchó a Holanda, donde, amenazado por la persecución política, permaneció oculto de 1683 a 1688. Cuando Guillermo de Orange ascendió al trono inglés, en 1689, Locke le siguió a Inglaterra. Durante once años, ocupó un cargo dirigente de comercio y agricultura. Tras retirarse, en 1700, vivió aún cuatro años más en la hacienda de un noble amigo suyo, admirado ahora de toda Europa, intercambiando ideas con muchos espíritus importantes.

La obra principal de Locke, surgida como esbozo ya en 1670, pero publicada sólo veinte años más tarde, lleva el título de *Un ensayo sobre el entendimiento humano*. En su forma externa, se destaca por estar escrita en una lengua sencilla, agradable y comprensible a cualquier persona culta. Como antes Descartes en Francia, Locke renuncia al len-

guaje académico, comprensible sólo para los iniciados. Presenta su obra con estas modestas palabras:

> No publicó este ensayo para enseñanza de hombres de inteligencia rápida y amplia mirada; frente a esos maestros, yo soy sólo un aprendiz; y les advierto por ello de antemano, que no esperen encontrar aquí otra cosa que lo que he tejido a partir de mis propios y toscos pensamientos, y que vale para la gente como yo.

El punto de partida de las reflexiones de Locke lo constituye su conocimiento de que a toda consideración filosófica debe preceder, primero, una investigación sobre la facultad del entendimiento y sobre los objetos que quedan, o no quedan, dentro de su órbita. No se debe dejar errar el pensamiento por el amplio océano de las cosas como si todo fuera su espacio natural e indudable. El punto de partida es, pues, como en Descartes, una duda radical, pero de un tipo diferente a la duda cartesiana. Pues esta se halla dominada por la convicción de que el mundo puede desarrollarse por vía deductiva con precisión matemática. Locke plantea por delante la pregunta de si *eso es realmente posible* con nuestro entendimiento. Muchos filósofos se habían propuesto ya examinar primero, antes del filosofar propiamente dicho, los medios y las posibilidades del pensar mismo. Locke es el primero que hace esto totalmente en serio, y, con ello, el primer filósofo *crítico*, el auténtico padre de la moderna crítica del conocimiento.

Por ello, el método de Locke es totalmente diferente del francés. La duda de Descartes no le impidió aceptar de antemano un concepto de Dios con atributos muy determinados. Frente a ello, Locke señala, sin embargo, que este concepto de Dios no existe siempre en la historia de la humanidad, ni en todos los diferentes pueblos. Por tanto, primero debe someterse la conciencia humana, con su múltiple contenido de impresiones, deseos, ideas, etc., a un inventario crítico, con el fin de determinar cómo llegan las representaciones y los conceptos a la conciencia, y qué grado de certeza tienen las diferentes representaciones, de acuerdo con su origen.

Para la primera pregunta hay tres respuestas posibles (como ya había comprobado también Descartes): las ideas que encontramos en nuestra conciencia, o bien han entrado desde el exterior, o bien han sido formadas por el pensar mismo a partir del material de las representaciones procedentes del exterior, o bien existen en ellas desde el principio, o sea, son innatas. Toda la primera parte de la obra de Locke está dedicada a probar que *no existen las ideas innatas. No innate ideas!* La condición intelectual de un niño, igual que la de los pueblos salvajes, muestra que no hay ideas, conceptos, principios de naturaleza

teórica o práctica que existan «siempre, en todas partes y en todos». Precisamente las leyes del pensamiento teórico, de las cuales se había afirmado algo así, tales como el principio de identidad y el de no contradicción, se muestran ya, por su carácter abstracto, como productos de un largo desarrollo de la humanidad. Esto vale también para los mandamientos morales. El contenido entero de la conciencia, entonces, sólo puede proceder de las dos primeras fuentes nombradas, de la experiencia externa o interna, estando la interior derivada de la exterior, como habrá de mostrarse aún. Antes de la experiencia, en la conciencia no hay absolutamente nada, es como un *white paper*, un papel en blanco, sin escribir. De este modo, Locke se encuentra en oposición a Leibniz, el cual, por ser las mónadas cerradas, había tenido que aceptar las ideas innatas.

En el segundo libro, Locke demuestra con toda minuciosidad que, efectivamente, todas las ideas (entendidas siempre, en el sentido más amplio, como contenidos de la conciencia), proceden de la experiencia. Llega así a la siguiente división:

A. Llama *ideas simples* (frente a las complejas) a los ladrillos más simples de nuestro pensar, meros reflejos de las impresiones.

a) *La experiencia externa* o sensación (*sensation*) es la única fuente a partir de la cual las ideas simples llegan a la conciencia. La experiencia externa es lo primario; lo primero que tiene que hacer el ser humano es familiarizarse con el mundo que le rodea.

Locke reconoce que lo que llega a la conciencia por medio de esa percepción no son nunca las cosas (sustancias) mismas, sino sólo *cualidades*. Como otros filósofos, distingue entre cualidades primarias y secundarias.

Entre las cualidades *primarias* considera la extensión y la figura de los cuerpos, su impenetrabilidad, su cantidad, el movimiento y el reposo. Las cualidades son siempre inherentes a los cuerpos. En este respecto, no hay ninguna razón para suponer que las cosas tengan que ser distintas de como las percibimos. Entre realidad y percepción existe aquí una conexión directa y comprensible.

Las cualidades *secundarias*: color, gusto, olor, temperatura, sonido, no son constantes en los cuerpos, sino sólo algo ocasional, y en determinadas condiciones. Un cuerpo está caliente y luego frío, el color puede cambiar, etc. Evidentemente, no hay nada en los cuerpos que corresponda a estas cualidades con una conexión tan simple y comprensible como ocurre en las primarias. Desde luego,

tiene que haber en los cuerpos fuerzas que produzcan en nosotros la impresión de estas cualidades secundarias, y Locke supone (algo que ha confirmado plenamente la física y la fisiología posterior de los sentidos) que esto viene producido por el número, la figura y el movimiento de las más pequeñas partículas de la materia, no directamente perceptibles. Pero señala que sigue siendo incomprensible cómo un movimiento, determinado de algún modo, de estas pequeñas partículas puede producir en nosotros la impresión de «calor» o de «verde».

b) *Experiencia interior* (*reflexion*) llama Locke a las impresiones que se originan cuando la conciencia no recibe impreiones del exterior, sino que, en cierto modo, se vuelve sobre sí misma (reflexiona) y observa su propia actividad. Distingue el conocimiento (percepción, recuerdo, discernimiento y comparación) y la voluntad

c) La experiencia interior y exterior pueden *actuar conjuntamente*. Tal es, concretamente, el caso de las sensaciones de placer y dolor.

B. *Las ideas complejas* forman el entendimiento por combinación a partir de las simples, del mismo modo que, a partir de las letras del alfabeto, se forman por combinación las palabras. En un caso como en otro, las posibilidades de combinación son casi ilimitadas, pero, igual que no puede surgir una sola nueva letra por muchas palabras que se combinen, tampoco puede el pensar añadir una sola idea simple a las que ya existen dadas por la experiencia. Locke distingue tres tipos de ideas compuestas:

a) *Modos*: entre las cuales se encuentran la cantidad, el espacio, la duración.

b) *Sustancias*: Dios, los espíritus, los cuerpos.

c) *Relaciones*: pertenecen a ellas los pares conceptuales de identidad y diversidad, causa y efecto, espacio y tiempo.

A las ideas complejas no les corresponde nada real, ya que sólo han surgido por combinación en el entendimiento. Esto vale especialmente para todas las clases de conceptos universales. En este punto, Locke enlaza con el nominalismo. El tercer libro de su obra, que trata del len-

guaje, está dedicado a demostrar prolijamente que a las palabras que designan un universal no les corresponde nada en la realidad. Desconocer este hecho es la causa de la mayoría de los errores.

Hay una excepción al principio de que las ideas complejas tienen su lugar sólo dentro del entendimiento: el concepto de *sustancia*. La coacción interna que nos obliga a poner una sustancia como soporte común para impresiones que nos transmiten cualidades aisladas, lleva a Locke a suponer que tiene que existir una sustancia real. Acerca de su esencia no tenemos capacidad para decir nada, a lo sumo, reconocer que tiene que haber sustancias que son capaces de pensar y sustancias que no lo son. En el fondo, Locke declara que ambas, la corporal y la espiritual, son igualmente incomprensibles. Cuando decimos que la sustancia piensa, o que es extensa, no hemos dicho nada con ello, sería precisa la explicación de cómo hace la sustancia para pensar o para ser extensa. Pero eso no es posible.

El lector reconocerá ya en el esquema de la demostración lockeana, del que aquí sólo hemos señalado la mayoría de sus puntos, que muchas cosas no están pensadas de un modo perfecto; por ejemplo, que Locke trata el espacio y el tiempo en tres lugares diferentes: bajo las cualidades primarias, bajo los modos y bajo las relaciones. Evidentemente, no llegó a una claridad última sobre el papel de estas dos «ideas». Su obra, sin embargo, es el primer intento de gran envergadura (también externamente: el ensayo tiene más de mil páginas) por explicar el contenido de la conciencia humana por una vía estrictamente analítica, que sólo tenga en consideración los hechos.

La teoría del conocimiento de Locke es sólo una parte de toda su obra. No menos significativos son sus pensamientos sobre la educación, sus opiniones políticas, de filosofía de la religión y éticas. Volveremos a ellas en el contexto del próximo apartado, pero antes nos dirigiremos hacia la continuación que tuvieron en sus sucesores los pensamientos de Locke que hemos bosquejado arriba.

3. Berkeley

La vida de Berkeley, nacido en 1684 ó 1685 en el sur de Irlanda, transcurrió, exteriormente, menos agitada que la de un Hobbes o un Locke. No obstante, después de estudiar y enseñar en Dublín, Berkeley también conoció toda Europa por viajes que le llevaron hasta el interior de Sicilia; llegó incluso a pasar algunos años en el Nuevo Mundo, en las islas Bermudas, con el plan de fundar allí una colonia que no sólo llevara a los indígenas la civilización y el cristianismo, sino que tam-

bién repercutiera en Europa con el ejemplo de una vida sencilla y natural. Tras su regreso, Berkeley fue durante dieciocho años obispo de Cloyne. George Berkeley murió en 1753 en Oxford.

Ya a los veinticuatro años publicó su *Nueva teoría de la visión*, una brillante investigación psicológica; a los veinticinco, su obra principal, *Tratados sobre los principios del conocimiento humano*. Más tarde, divulgó su filosofía en forma de diálogos.

Berkeley enlaza con Locke, pero ve en sus pensamientos dos incosecuencias, debidas ambas a la misma causa: Locke había reconocido como subjetivas las cualidades sensorialmente perceptibles de la vista, del oído, del olfato y del gusto, llamándolas por ello secundarias. Por el contrario, había antepuesto a aquéllas, como primarias, la extensión, la impenetrabilidad y el movimiento, que también percibimos sensorialmente —por el tacto—, y había supuesto que son producidas por una constitución de la realidad que se ajusta a nuestra impresión. La segunda inconsecuencia: Locke había afirmado que no hay nada real que corresponda a las ideas complejas que se forman en nuestro entendimiento, pero excluyendo de ello a la sustancia.

Berkeley elimina estas incoherencias al llevar a su último término, sin excepciones, el principio de que *todo* lo que percibimos o conocemos, ya sea por percepción exterior o interior, ya sea una cualidad primaria o secundaria, idea simple o compuesta, nos es dado siempre como *fenómeno de nuestra conciencia*, como un estado de nuestro espíritu. Un conocimiento que, más tarde, Schopenhauer expresaría con la frase «El mundo es mi representación».

No hay, por tanto, ninguna razón para hacer diferencias entre las cualidades primarias y secundarias. Lo que es cierto para el color y el gusto, es cierto también para la extensión y la solidez, e igualmente para la sustancia: sólo existen en el espíritu que las percibe, fuera de él no son nada. Una cosa no es más que una suma constante de sensaciones en la conciencia. El ser de las cosas consiste únicamente en su ser percibidas (*esse est percipi*); o mejor: ser es ser percibido, o «poder ser percibido»[1], pues Berkeley no afirma que la silla que está en la habitación vacía de al lado sólo exista (o vuelva a existir) cuando alguien entra y la ve. En eso que llamamos el mundo no hay otra cosa que el espíritu pensante y las ideas presentes en él. Semejante intuición, que sólo deja existir como reales al espíritu y las ideas presentes en él, y

[1] Según Arend Kulenkampf, *George Berkeley*, en *Klassiker des philosophischen Denkens*, München, dtv, 1982.

que discute nuestro derecho a suponer una realidad existente exterior al espíritu, puede ser calificada de *idealismo* consecuente.

Ahora bien, si todo existe únicamente en el espíritu que piensa: ¿Cuál es la diferencia entre el sol que veo en el cielo, el sol con el que sueño por las noches y sol que pueda imaginarme en este momento a mi voluntad, sin verlo? Berkerley tiene demasiado sentido común como para negar estas diferencias. Las cuales consisten, según él, en que, para el sol visto realmente, la representación se impone en la misma medida en *todos* los espíritus, mientras que el sol soñado existe sólo en *uno*, en el mío propio, y el sol imaginado a voluntad también sólo en un espíritu, pero sólo cuando yo *quiero* representármelo.

¿A qué se debe el que la representación del sol en el primer caso, el de verlo realmente, esté presente en igual medida y permanentemente en todos los espíritus? Un sol «real», existente fuera del espíritu —aparte de que, desde luego, no existe— no podría ser la causa, porque sólo se puede dar aquello que se tiene. Pero que el sol tenga representaciones o ideas y pueda inspirárselas a los espíritus, es algo que no afirman ni siquiera los que creen en un sol real. Las ideas sólo les pueden ser dadas a los espíritus desde un lugar donde existan ideas, es decir, desde un espíritu pensante, desde *Dios*.

Puesto que Dios es imparcial, no actúa arbitrariamente, le da a *todos* los espíritus la misma idea, y, puesto que Dios es invariable, se la da *siempre* y cada vez del mismo modo. El sol cuya representación Dios me inspira puede ser considerado, de hecho, una cosa «fuera de nosotros», una cosa «en sí», en la medida en que, cuando cierro los ojos, él sigue existiendo, a saber, en los otros espíritus, a los que Dios da su representación en la misma medida que a mí. Con la constancia y la regularidad de nuestras representaciones, que tiene su origen precisamente en el orden y la inalterabilidad divinas, existe también lo que, de un modo confuso, se llama «ley natural». Las leyes naturales no son otra cosa que las leyes según las cuales Dios une las ideas en todos los espíritus. Nuestra expectativa, que es lo que subyace a las leyes naturales, de que, en el futuro, las mismas representaciones aparecerán en la misma secuencia y enlace regular —por ejemplo, que a la representación del «relámpago» seguirá necesariamente la del «trueno»—, se basa en nuestra convicción de la inalterabilidad de la voluntad divina.

Puesto que Dios está muy por encima de nosotros, puesto que nosotros, los humanos, no podemos conocer su pensamiento, tampoco podemos saber de antemano estas leyes o sus derivaciones lógicas. Tenemos que conocerlas por medio de la observación, por medio de la *experiencia*. En este sentido, en Berkeley se unen el idealismo y el *empirismo* inglés.

4. Hume

De los tres grandes astros de la filosofía inglesa de la Ilustración, Locke procedía de Inglaterra; Berkeley, de Irlanda. El tercero, David Hume, es originario de Escocia. Nació en 1711 en Edimburgo. Ya a los veintiséis años, durante una estancia de varios años en Francia, escribió su obra más importante: *Tratado sobre la naturaleza humana*. Se publicó en 1740 en Londres. Pero Hume tuvo que atraerse la atención del público por medio de una larga serie de ensayos menores, antes de que aquél encontrara alguna consideración. Entretanto, había viajado por Europa al servicio privado de políticos ingleses. Su obra principal se editó por segunda vez, reelaborada, y en dos partes, ocho años más tarde. La primera parte, *Investigación sobre el entendimiento humano*, es la más significativa en el contexto que estamos tratando ahora. Hume aspiró dos veces, en vano, a un cargo académico. En lugar de ello, tuvo que aceptar una plaza de bibliotecario en Edimburgo. Esta actividad le incitó a escribir su célebre *Historia de Inglaterra*, una obra que le hizo rico y famoso. Pasó el resto de su vida con bastante éxito y honores externos. En calidad de secretario de legación, vivió largo tiempo en París, donde entró en relación con espíritus importantes, especialmente con Rousseau; durante un año, fue subsecretario de estado de asuntos exteriores del gobierno inglés. Los últimos años de su vida, hasta su muerte, ocurrida en 1776, los pasó Hume retirado, como un hombre rico e independiente, rodeado de sus amigos. Cuando una enfermedad incurable hizo presa en él, miró a la muerte con serenidad, sin pensar en el más allá.

También a Hume, como a casi todos sus contemporáneos, que conservaban en la memoria las guerras de religión, y que tenían a la vista el ascenso de las ciencias naturales, lo que le interesaba era un fundamento seguro del saber humano. Él es el primero en proporcionar para este fin una elaborada *teoría empírica del ser humano*.

También Hume enlaza con Locke. Lo que aporta de nuevo frente a éste es otra distinción, más aguda, para las representaciones sensibles. Llama «impresión» a lo que se nos da como un hecho y está presente por medio de la percepción exterior o interior. Y a las copias de las impresiones, producidas por el recuerdo o la fantasía, las llama «ideas», expresión que, por tanto, tiene en él un sentido más restringido que en sus predecesores, que entendían por ideas todas las representaciones. Las impresiones, que, así pues, son lo primario, pueden basarse tanto en la percepción exterior como interior, en el sentido de Locke. Por tanto, la distinción humeana no se corresponde con la de Locke, sino que la cruza.

Las ideas complejas, tanto según Locke como según Hume, se forman en el entendimiento por combinación de los elementos simples (impresiones e ideas). Pero Hume somete a éstas a un análisis mucho más profundo que Locke. Investiga las relaciones y las leyes por las que se producen estas combinaciones (leyes de la asociación de ideas).

1) La idea de semejanza y diversidad. La ciencia de la matemática se origina por esta idea, y, por tanto, consiste sólo en el enlace de representaciones. Todas sus leyes provienen de esta actividad combinadora del entendimiento; de ahí que puedan ser derivadas y demostradas con validez general a partir del entendimiento.
2) La ley de la proximidad espacial y temporal.
3) La ley de la unión causal de causa y efecto.

En todas las ciencias que no se ocupan del enlace de representaciones, sino de hechos —y son todas las ciencias, salvo la matemática— sólo pueden reclamar un valor de verdad aquellos conocimientos que se puedan remitir inmediatamente a la experiencia.

Equipado con este patrón, Hume aborda una serie de conceptos fundamentales de la ciencia, especialmente de filosofía, y examina si se ajustan a este requisito. Por desgracia, la memoria y la imaginación, en las cuales se basa toda vida espiritual superior, están hechas de tal modo que pueden equivocarse al enlazar representaciones. Sucede que ponemos impresiones falsas bajo ideas determinadas, y a la inversa. En este proceso se originan todas las clases de errores. Cuando algo se confunde en la memoria, por ejemplo, se debe a que una idea que yo tengo ahora presente (es decir, de acuerdo con la definición, una copia de una impresión, producida por el recuerdo) se remonta hasta una falsa impresión, ya que la impresión que realmente era su motivo ha desaparecido de mi memoria. Lo mismo vale para las ilusiones de los sentidos. Desde luego, tales errores son aislados, se corrigen con la experiencia y no tienen gran significado para la ciencia. Pero hay ilusiones en las que todos caemos, en cierta medida, «ídolos de la tribu» en el sentido de Bacon. Precisamente en ellos se basan, como Hume pone al descubierto, los conceptos universales de la ciencia y la filosofía hasta entonces.

Primero, el concepto de sustancia. Si quito de un cuerpo todas las cualidades que me vienen transmitidas por la impresión, ¿qué es lo que queda? Locke respondía: detrás de las cualidades hay algo real, algo que actúa, la sustancia. Es ésta la que produce en nosotros las impresiones, aunque solo las primarias, y de un modo directo y comprensible. Berkeley, por el contrario, había dicho: No queda *nada* (excepto Dios). Lo

único que existe es el espíritu con sus impresiones. En esta cuestión Hume se pone totalmente del lado de Berkeley. No hay ninguna impresión, dice, que, además de las cualidades, nos transmita una sustancia que está detrás. Pero Hume tiene que seguir preguntando: ¿De dónde viene, entonces, la representación de una sustancia en nuestro pensamiento? La misma imaginación, (según Hume) no puede hacer otra cosa que enlazar de modos múltiples impresiones y las ideas derivadas de ellas. ¡De alguna impresión tendrá que venir la representación de la sustancia! Así es, dice Hume; sólo que no proviene, para nada, de la percepción *exterior* (la sensación, en el sentido de Locke) —la cual sólo proporciona cualidades y sus combinaciones, y nada más—, sino de la *interior*, de la actividad autoobservadora del entendimiento. Procece de la compulsión interior que sentimos de referir las impresiones de las cualidades a un soporte de las mismas (un substrato). La percepción de esta compulsión (psíquica) en nosotros es la impresión de la que procede el concepto de sustancia, mientras que nosotros, equivocadamente, la referimos a la percepción exterior. Ha encontrado su expresión lingüística en la formación de los substantivos.

Esto se refiere, primero, a la sustancia *corporal*. Pero lo mismo vale pare la sustancia pensante, para el *espíritu*. Al continuar esta crítica —cierto que contenida sólo en la primera versión de su obra, y abandonada posteriormente—, Hume va mucho más allá de Berkeley. Igual que no tenemos derecho a concluir, a partir de ciertos enlaces constantes de las impresiones externas, que exista una sustancia corporal subyacente a ellas, tampoco estamos autorizados a concluir, a partir del enlace constante de las impresiones internas del conocer, el sentir o el querer, una sustancia espiritual, un alma, un yo inalterable en nosotros como soporte de ella.

¿Qué queda, entonces, tendremos que preguntarnos, para una intuición semejante del «mundo»? Muy poco. Para Berkeley, al menos, tras destruir la representación de una realidad existente exterior a la conciencia, quedaban los espíritus pensantes junto con sus representaciones. Para Hume, después de que también ha descompuesto el concepto de sustancia espiritual con el agua fuerte de la crítica, queda sólo una cosa: las representaciones. Lo único que existe es la sucesión de fenómenos en la conciencia, la cual, sin embargo, en última instancia, no posee una realidad autónoma, separada de aquellos; una sucesión de representaciones que, en algún aspecto, muestran una cierta frecuencia y constancia, pero que —hasta donde nosotros podemos conocer— no son necesariamente como son, que podrían igualmente ser de otro modo, que aparecen y desaparecen casualmente. (Recordemos, en este

punto, la doctrina budista, que también niega que haya un yo constante y sólo conoce el incesante fluir de las representaciones.)

Que en el enlace de nuestras representaciones no domine ninguna necesidad, o, al menos, ninguna necesidad absoluta, lo muestra también la crítica humeana al segundo concepto fundamental de toda la metafísica y la teoría del conocimiento hasta entonces, el concepto de *causalidad*: un logro tanto mayor y más original que la crítica del concepto de sustancia, ya que Hume no podía enlazar aquí con ninguno de sus predecesores. ¿Qué significa la causalidad para el pensar habitual? Un cambio observado en la naturaleza (un movimiento, una acción), es pensado de un modo tan unido a otro, en conexión espacial y temporal con él, que el segundo aparece como provocado por el primero, como su necesaria consecuencia. ¿Como podemos llegar a suponer una conexión necesaria semejante? La representación causal sólo puede poseer un valor de verdad si se puede mostrar una impresión que nos muestre la conexión como causal y necesaria. ¿Hay una impresión semejante? No, respondía Hume, no en la percepción exterior, tan poco como en el concepto de sustancia. Todo lo que puedo percibir es —aparte de las cualidades— la coexistencia y la sucesión de determinadas sensaciones. Puedo contemplar tantas veces como quiera un proceso: por ejemplo, que una bola de billar en reposo sea golpeada por otra en movimiento: si me limito estrictamente a lo que percibo, lo único que veo es que al proceso A le sigue el proceso B. La percepción me enseña constantemente una sucesión, un *ser-después de* (*post hoc*), nunca un *ser-por causa-de* (*propter hoc*). No se encuentra ninguna percepción (exterior) que justifique el concepto de conexión causal necesaria. Cuando observo un proceso *por primera vez*, tampoco sé si hay ahí una conexión causal o una coincidencia «casual» de dos cambios. Por supuesto, si observo una y otra vez la misma relación entre dos cambios, en un nexo espacial y temporal, se me impone la representación de que ambos se encuentran en un nexo de causación interior y necesario. Esta compulsión interior, psicológica, pues, y no objetiva, un mero *hábito*, —de modo semejante al concepto de sustancia— es lo único que hace surgir en mí el concepto de conexión causal, al percibirla en mí como tal, es decir, al tenerla como impresión (interior).

Según esto, nuestro saber acerca de los procesos naturales, sobre el nexo entre los hechos percibidos —que es lo que constituye el contenido de las ciencias— no es, en sentido estricto, ningún saber. Nuestra expectativa de que al proceso A le seguirá el proceso B se basa en la experiencia de que, hasta ahora, B siempre ha seguido a A. No lo sabemos, pero creemos que en el futuro también será así. Esta «creencia», por supuesto, viene justificada por un gran número de casos observa-

dos hasta ahora. Para el *uso práctico*, estos conceptos criticados conservan —también según Hume— su validez y su justificación. Hume está lejos de figurarse que su filosofía crítica pudiera, o debiera lograr que se invalidaran estas representaciones fundadas y arraigadas tan profundamente —como el mismo Hume muestra— en el mecanismo de nuestro pensar. También el filósofo mismo se somete a ellas en cuanto deja de pensar y se entrega a la vida cotidiana. Exactamente igual que el astrónomo, por muy bien que sepa que la Tierra gira alrededor del Sol, y no al revés, en la vida diaria sigue hablando de la salida, la puesta, y los respectivos «estados» del Sol.

Nada en la demostración humeana pretende dirigirse contra el sentido común —a propósito de esto, su vida muestra que él era cualquier cosa menos un teórico extravagante—, sino contra los filósofos dogmáticos, los metafísicos, que, continuamente, sobrepasan el límite y dicen saber algo de lo que no podemos saber nada. Y, desde luego, es a estos a quienes el escepticismo humeano propina un golpe devastador. También el gran Kant, según confiesa él mismo, fue despertado del «sueño dogmático» tan sólo por el pensamiento de Hume.

A las ciencias. Hume les respeta todos sus derechos: a la matemática, como teoría analítica de las relaciones de cantidad de nuestras representaciones, una certeza absoluta, incluso; a las ciencias de hechos —con tal que se limiten a los hechos, es decir, a impresiones y lo que de ellas se deriva—, no la certeza de las matemáticas, pero sí un alto grado de *probabilidad* en sus proposiciones. Para ello, desarrolló una detallada teoría de la probabilidad. El pensamiento de sustituir en las ciencias naturales la estricta causalidad por la probabilidad ha experimentado en las ciencias naturales de la actualidad un resurgimiento que Hume no podía prever.

5. La filosofía de la religión y la ética inglesas en la época de la Ilustración

Se tendría un cuadro muy incompleto de la Ilustración inglesa y de sus figuras espirituales más importantes si sólo se contemplasen las investigaciones epistemológicas y metafísicas que hemos tratado hasta ahora. Para completar este cuadro, debemos echar una ojeada a la relación con la *religión* y al aspecto práctico de la filosofía de la Ilustración, es decir, a la *Ética* y a la teoría social. La orgullosa declaración de mayoría de edad de la razón humana, la «salida del ser humano de su minoría de edad, de la que él mismo tiene la culpa» —según definía Kant la Ilustración— tuvo su efecto en múltiples aspectos sobre la rela-

ción del ser humano pensante con la religión. Destacaremos tres puntos de vista.

1) Se hace el intento, no sólo de poner a la religión de acuerdo con la razón humana (cosa a la que también había aspirado la Escolástica), sino de fundamentar la religión misma a partir de la razón, crear una *religión racional*, que debía ser el broche natural de todo el edificio del conocimiento humano. En Inglaterra, esta corriente está en estrechísima relación con el movimiento religioso del llamado *Deísmo*. Se designa con esta palabra la concepción que reconoce, ciertamente, que hay un Dios como fundamento originario último del mundo, pero rechaza la posibilidad de una intervención divina en el curso del mundo, una vez que este existe. De ahí que los deístas nieguen los milagros y el que haya habido una Revelación. La razón, y no la Revelación, es la auténtica fuente de la verdad religiosa. Esta concepción, muy difundida en la Inglaterra de la época ilustrada, se remonta hasta un contemporáneo de Hobbes, Herbert von *Cherbury* (1582-1642)

No quedaba fijada así sin más la posición respecto a la religión cristiana tradicional. Muchos pensadores, entre ellos, también, John *Locke*, en su escrito, dedicado a esta cuestión, *La racionalidad del cristianismo*, reivindican una fundamentación de la religión a partir de la razón, y someten también la Revelación a su juicio, pero son de la opinión que el Cristianismo (correctamente entendido) es, de todas las religiones, la que mejor concuerda con la razón. Frente a ellos estaban los *librepensadores* (la expresión procede de esa fecha). Consideran que el cristianismo no se adecúa a la razón y lo combaten. Entre ambos extremos están los pensadores que toman una postura mediadora. Nos volveremos a encontrar todo este complejo de cuestiones en la Ilustración francesa.

2) La religión tradicional es criticada, toda o en parte —según cómo y hasta dónde se la vea en contradicción con las exigencias de la razón—, desde el punto de vista de la razón. En conexión con ello, se busca someter la religión tradicional, su surgimiento y su progresivo desarrollo, a una consideración *histórica* lo más libre de prejuicios posible. El hombre que emprendió un audaz asalto en ambas direcciones fue David *Hume*, con su *Historia natural de la religión* y sus *Diálogos sobre la Religión natural*. Los últimos no se publicaron hasta después de su muerte. Hume tiene una baja opinión de las religiones populares tradicionales, no sólo de la cristiana. Su ilación de pensamientos es, en lo esencial, como sigue: un ser humano que piense por sí mismo, no necesita, para actuar moralmente, de ningún motivo reli-

gioso. El impulso para ello le viene dado por la razón. Cierto es que la multitud de los que no piensan por sí mismos necesitaría que se fortalecieran, por medio de la religión, los impulsos para actuar moralmente. Mas, por desgracia, estos hombres son tan insensibles al pensamiento religioso como a los motivos de la razón. Así pues: o bien reina una religión natural, y no hace falta entonces nada más, ya que el aspecto ético-práctico de la religión (que es lo único que importa para Hume) coincide con la moralidad fundada en la razón; o la religión se mezcla con el fanatismo y la superstición, cosa que, tratándose de la multitud, es inevitable. Y entonces, los efectos éticos son más que cuestionables. El afán de mezquinos méritos, la piedad mojigata y la santurronería, la persecución, en nombre de la religión, de los que piensan de modo diferente, y todo tipo de aberraciones pasan a primer plano, produciendo unos resultados peores que si no hubiera religión alguna. Se reflejan en estos pensamientos de Hume las horribles perturbaciones de las guerras de religión que Inglaterra tenía tras de sí.

Una gran parte de sus trabajos sobre filosofía de la religión los dedicó Hume a ocuparse de la fe en los milagros y de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios[2].

«Un milagro» es —en un contexto religioso— «la transgresión de las leyes de la naturaleza por un acto particular de voluntad divina». ¿Bajo qué presupuestos podemos creer en los milagros? Más concretamente: ¿cuándo podemos creer a alguien que nos da noticia de milagros —la mayoría de las veces, en el pasado—? Es algo que depende de la credibilidad del testigo. Cuanto más improbable sea el suceso que se afirma, —y una anulación momentánea de las leyes de la naturaleza es extremadamente improbable *per se*—, tanto mayores tienen que ser nuestras exigencias a la credibilidad del testigo. Que el testigo esté mintiendo (o se engañe) tendría que ser aún más improbable que una infracción de las leyes de la naturaleza.

Para Hume, los milagros de la tradición no satisfacen este criterio. Lo que hace desconfiar es que los seres humanos se dejan engañar muy fácilmente por expectativas, sobre todo por expectativas de salvación. Y Dios, cuando hace un milagro, para recalcar, por ejemplo, la autenticidad de la fe cristiana, ¿iba él a dejar de ver que semejantes apoyos de *una* religión, desacreditan, a la vez, a otras religiones que también tengan sus milagros que mostrar?

---

[2] Cf. Norbert Hoerster, *David Hume - Existenz und Eigenschaften Gottes*, en *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit*, I. UTB Vanden hoeck, Göttingen, 1979.

Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios no convencen a Hume. La prueba ontológica (que la existencia de Dios resulta necesariamente del concepto de un ser perfecto) no es para él discutible. La prueba teleológica (que parte de la circunstancia de que la naturaleza muestra una adecuación a fines, estar dirigida a un fin, orden), la considera discutible, pero no concluyente. ¿No resulta algo rebuscada la comparación que hace del ser humano que construye máquinas con un Dios creador? ¿No es claro que hay en el mundo sufrimiento, desgracia y carencias? ¿Cómo se acuerda eso con la bondad y omnipotencia de Dios?

3) Del cambio en la apreciación de la religión resulta la demanda de *tolerancia* religiosa. Ésta suena por primera vez en John Locke, en su célebre *Carta sobre la tolerancia* del año 1689, que ha sido considerada como el verdadero preludio del movimiento ilustrado.

Correspondiendo al carácter, eminentemente práctico, del pensamiento inglés, las discusiones *éticas y morales* desempeñan un papel extraordinario en el pensar de la Ilustración inglesa. En este orden, nació una abundante literatura. Sólo vamos a destacar unos pocos nombres y pensamientos de ella, que muestran la dirección de desarrollo general, o dominante.

Debe nombrarse en primer lugar a Anthony Ashley Cooper, Conde de *Shaftesbury* (1671-1713, de la misma familia que los protectores de Locke). Él, sobre todo, llevó consecuentemente hasta el final un pensamiento que ya puede reconocerse en las discusiones de Hume, indicadas más arriba, sobre el valor moral de la religión; y, por cierto, cronológicamente antes de Hume. Es el pensamiento de fundamentar los principios éticos sobre sí mismos, sin acudir a la religión. Pero, con la misma resolución que rechaza derivar la Ética de la religión, Shaftesbury rechaza el intento —que hicieron otros filósofos morales ingleses— de derivar lo moral de fuera del individuo mismo, de la ley exterior, la convivencia social, la moda o la opinión pública, o también la mera razón. Shaftesbury encuentra las raíces de lo moral en la indestructible naturaleza humana, en la cual tiene una confianza profunda e imperturbable, que recuerda a los pensadores antiguos. Lo moral no es otra cosa que la configuración armónica de lo que reside en el hombre como una disposición natural. De ahí obtiene su seguridad y la certeza de sí mismo, que es mayor que cualquier certeza que la religión pudiera otorgarle. Lo que es moralmente bueno, es algo que sentimos inmediatamente; lo que Dios sea, y cuáles sean sus mandamientos, no es para nada tan cierto. Aún más: ¡el innato sentimiento moral debe dar la medida, decidir sobre el valor o el no-valor de las representaciones religiosas, según que estas fortalezcan o debiliten el sentimiento moral! Se

trata de una inversión completa de las intuiciones de la Iglesia, la cual deriva lo que es bueno del mandamiento revelado de Dios.

También David *Hume* le dio mucha más importancia a la parte práctica y ética de su filosofía que a su teoría del conocimiento. En lo que se refiere a la relación de moralidad y religión, conecta en lo esencial con Shaftesbury. También rechaza, como Shaftesbury, la fundamentación de la moralidad a partir de la razón teórica. Tiene que hacerlo de partida, puesto que, en su opinión, las pasiones son los únicos resortes de nuestro obrar, y sería una locura suponer que la razón (teórica) pueda determinar nuestro querer y nuestro obrar (¡qué contradicción con Descartes y Spinoza!). Hume, al igual que Shaftesbury, ve la fuente de lo moral en un particular sentido moral del ser humano. Pero se desvía de su predecesor en que desplaza el asiento del juicio moral, del hombre que obra a sus congéneres, a los *espectadores*. Igual que, estando solo, uno no podría saber si es bello, tampoco si obra bien. Toda acción moral está referida a los otros seres humanos, y todo juicio moral se desprende del hecho de que nosotros, en virtud de esa peculiar capacidad del ser humano para sentir conjuntamente con los otros, la *simpatía*, nos ponemos en el lugar de los otros seres humanos que juzgan.

Este pensamiento de Hume fue continuado por Adam *Smith* (1723-1790). Su *Teoría de los sentimientos morales* convierte la simpatía, el sentimiento de comunidad, en el fundamento de toda la ética. Smith expresa resueltamente que la voz de la conciencia no es más que el eco de lo que los demás juzgan sobre nosotros. Más que por sus investigaciones morales, Smith es conocido por ser el autor de la célebre *Investigación sobre la naturaleza y el origen de la riqueza de las naciones* (1766). Es la obra principal de la llamada economía política clásica.

II. LA ILUSTRACIÓN EN FRANCIA

1. El paso de las ideas de la Ilustración inglesa a Francia

El reinado de Luis XIV llena toda la segunda mitad del siglo XVII en Francia. Es sabido que el despliegue externo de poder y magnificencia de esta época se realizó a costa de la sobretensión y el socavamiento interno de las fuerzas del pueblo francés, y sus repercusiones sociales fueron una de las causas más importantes de la posterior Revolución francesa. El asombroso florecimiento de la literatura clásica francesa en esta época (Corneille, Racine, Molière, La Fon-

taine) no tiene una correspondencia de la misma altura en el orden filosófico y científico (Descartes había muerto en 1650). Desde luego, la formación ya completa de la lengua francesa, que en los siglos XVII y XVIII se convirtió en la lengua de las cortes y las capas cultas de toda Europa, significó la preparación del papel dirigente que Francia había de desempeñar en el desarrollo social y espiritual de Europa durante el siglo XVIII. Pero los verdaderos impulsos llegaron de Inglaterra. En lugar de la autosuficiencia cultural que había caracterizado la vida espiritual francesa en la época de Luis XIV, apareció a su muerte (1715) un vivo interés por todo lo que Inglaterra había producido. Se empezó a estudiar la constitución estatal y social inglesas, la filosofía y la ciencia natural inglesas. Se empezaba a comprender que Inglaterra, en su desarrollo social y espiritual, ya había realizado mucho de lo que Francia aún tenía por delante. Entonces, las ideas surgidas en Inglaterra se derramaron en un gran torrente sobre Francia y, de allí, a todo el resto de Europa Occidental. La Ilustración se convirtió en un movimiento europeo. El *descubrimiento de Inglaterra* por los franceses puede considerarse prácticamente como el acontecimiento decisivo en la historia espiritual europea de comienzos del siglo XVIII.

Naturalmente, el carácter nacional y las condiciones históricas de la Ilustración presentan una faz propia en cada una de las grandes naciones. La Ilustración francesa, que nos ocupará a continuación, se distingue de la inglesa, sobre todo, en un punto: su mayor *radicalidad*. El pensamiento inglés, también el de la época de la Ilustración, permaneció siempre, en cierta medida, vinculado a la tradición. A pesar de toda la crítica de la religión realizada, la mayoría de los pensadores conservaba una relación positiva —ya sea por sentimiento, ya fundada racionalmente—, hacia la religión. En Francia, donde la Iglesia, en calidad de representante visible de la religión, estaba estrechamente unida a los antiguos poderes sociales, la ruptura con la tradición se realizó de una forma mucho más brusca, y hasta sus últimas consecuencias. Por supuesto, las radicales consecuencias fueron apareciendo también en Francia de modo paulatino.

Como es obvio, en Francia también tuvo la Ilustración sus precursores y pioneros. Uno de ellos es el escéptico y crítico, que ya hemos mencionado como seguidor de Descartes, Pierre *Bayle*. Independientemente de los ingleses, había emprendido un tratamiento crítico e histórico de la religión, y había profesado expresamente el pensamiento de que las ideas morales son independientes de la religión. La transmisión de las ideas inglesas al espíritu francés fue, sobre todo, la obra de dos hombres: Montesquieu y Voltaire.

2. Montesquieu

En el año 1721, aparecían en París las *Cartas persas*. En ellas se describe el viaje por Francia de dos jóvenes persas. En las cartas que mandan a su casa, estudian y critican las condiciones sociales, estatales y eclesiásticas en el país. El conjunto era una brillante y demoledora sátira del absolutismo estatal, la intolerancia religiosa y la relajación general de las costumbres que dominaba por entonces en Francia. Detrás de la burla y el escarnio se ocultaba un grave y radical ataque a los cimientos del orden social francés. Este pueblo de los franceses —podía leerse—, tiene en su cumbre a un mago (Luis XIV), el cual «puede hacer que las gentes se maten unas a otras sin que tengan nada que disputarse»; hay un segundo mago (el Papa), «que hace creer a la gente que tres es lo mismo que uno, y que el pan que se come no es pan [...]» Detrás de la brillante superficie —el libro está escrito con ingenio, y rozando el límite (de entonces) de la frivolidad, y fue acogido con entusiasmo— aparecen los pensamientos positivos fundamentales: una sociedad libre y estable supone unas virtudes civiles como las que había desarrollado la Antigüedad. El autor, Charles-Louis de Sécondat, barón de la Brède y de *Montesquieu* (1689-1755), un noble, pues, acomodado por herencia, y también por su matrimonio con la hija de una acaudalada familia protestante: cualquier cosa menos un revolucionario, aunque sea uno de los que prepararon el camino a la Revolución francesa.

Si Montesquieu, en su obra primeriza, se había revelado como un crítico social extremadamente peligroso, sus intuiciones sólo recibieron contenido plenamente positivo y madurez gracias a una estancia en Inglaterra. A partir de entonces, su fin confesado fue hacer fructífero para su país y para Europa el modelo inglés. Tras años de estudios históricos previos, escribió sus dos obras principales, las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y caída de los romanos* y *El espíritu de las leyes*, que contiene treinta y un libros.

En lo esencial, apoyándose en un abundante material histórico, ambas obras llevan a cabo el mismo pensamiento fundamental: el momento decisivo en la historia, del que depende la suerte y el bienestar de los pueblos, no es la voluntad o el arbitrio de una única personalidad que domine, sino las condiciones sociales y estatales en su conjunto. El Estado y las leyes no son nada que se haga arbitrariamente, ni que se pueda cambiar arbitrariamente; antes bien, crecen a partir de condiciones históricas y naturales tales como el suelo, el clima, las costumbres, la educación y la religión. La ley correcta es aquella que mejor se adecua al carácter y al

estado de desarrollo del pueblo en cuestión. De ahí que no haya una idea o esquema abstractos del mejor Estado, que valga para todos.

Esta convicción general no le impide a Montesquieu, sin embargo, en cuanto empieza a hablar de la libertad política y de su relación con la constitución, expresar claramente su preferencia por determinadas instituciones estatales, a saber, de entre los pueblos antiguos, las *romanas* y, de entre los modernos, la teoría del Estado y la práctica constitucional de los *ingleses*. Y, en este punto, es la *división de poderes*, la más favorable a la libertad política, y que los ingleses han realizado más que otros, lo que Montesquieu coloca en el centro. Montesquieu no creó la concepción teórica de la división de poderes, sino que, en lo esencial, la tomó de la teoría del Estado de John *Locke*, aunque modificándola. Locke postulaba la separación estricta de los poderes ejecutivos y legislativo dentro del Estado. El príncipe, en tanto que titular del ejecutivo, no debe estar por encima de la ley, sino atado a las leyes decididas por el parlamento, a fin de que la libertad y la propiedad queden protegidas de la intervención arbitrarias del poder estatal. Montesquieu coloca un tercer poder junto a estos dos, el *judicial*. No pone tanto énfasis en que el ejecutivo y el legislativo no deben estar unidos en una sóla mano, sino en que se preserve la independencia judicial frente a aquellos dos poderes. Si no ocurre así, el despotismo y la aniquilación de la libertad serán la consecuencia inevitable.

3. Voltaire

Las obras de François-Marie Arouet, cuyo seudónimo literario era Voltaire, ocupan noventa y nueve volúmenes. Si uno se acerca a ellas buscando cuáles son los pensamientos nuevos y originales con los que Voltaire enriqueció la filosofía, apenas podrá encontrarse algo que no se hubiera dicho ya antes de él. Pero tampoco se encontrará otro pensador que lo haya dicho, ni por aproximación, así de bien, y, sobre todo, ninguno que lo haya pronunciado de un modo tan apasionado, tan insistente y con un éxito tan avasallador. De ahí que le está reservado un lugar de honor en la historia de la filosofía.

Nacido en 1694, hijo de un notario acomodado, llegó con veintiún años a París, donde se ganó pronto fama de ser un satírico tan ingenioso como frívolo. Cuando, tras la muerte de Luis XIV, el regente que gobernaba Francia vendió, con el fin de ahorrar, la mitad de los caballos de las cuadras reales, circularon las palabras, atribuidas a Voltaire, de que más hubiera valido expulsar a la mitad de los asnos que poblaban la corte real. Estos y otros versos satíricos, atribuidos a Voltaire, en

parte con razón, en parte sin ella, provocaron su primer choque con los poderes dominantes. El regente le hizo encerrar en la Bastilla, aunque volvió a ponerlo pronto en libertad.

Con su tragedia *Edipo*, estrenada poco después, Voltaire puso la primera piedra de una fortuna que supo conservar y aumentar con notable destreza a lo largo de toda su vida. Bien es verdad que su prodigalidad se hacía tanto mayor cuanto más rico se hacía él.

Pasarían ocho años, que Voltaire pasó en París como joven escritor y literato celebrado en los salones aristocráticos, hasta que llegase el segundo choque, esta vez con más consecuencias. En una reunión de sociedad, Voltaire había dado a un noble una respuesta, no precisamente ofensiva, pero, para aquel tiempo, más que atrevida. El caballero contrató unos bellacos, que le atacaron y le propinaron una paliza por la noche. Voltaire le retó a un duelo. En lugar de ello, fue encerrado en la Bastilla, por orden del jefe de policía, emparentado con su rival, y puesto en libertad con la condición de que saliera del país, hacia Inglaterra. Voltaire se fue, volvió aún una vez, enmascarado, para tomar venganza, pero se dejó finalmente convencer por sus amigos para permanecer en Inglaterra.

Al cabo de un año, no sólo dominaba la lengua inglesa, sino que conocía también la literatura inglesa más importante de la época. Tanto como la libertad política le imponía la libertad intelectual, el hecho de que para los escritores y filósofos ingleses fuera algo obvio escribir y defender públicamente aquello que tenían por cierto. No había allí Bastillas en las que un honrado ciudadano pudiera ser encarcelado por deseo o capricho de un noble. En sus *Cartas sobre los ingleses*, que al principio circularon sin imprimir, Voltaire contraponía, con toda acritud, esta libertad frente al corrupto dominio de la nobleza y del clero aliado con ella en su país natal. Hay que pensar que, para ese tiempo, Inglaterra ya había pasado la «revolución burguesa». El tercer estado, la burguesía, ya había conquistado la posición en el Estado que le correspondía por su significación social efectiva. A Francia le quedaba todavía más de medio siglo hasta llegar a su revolución. De ahí que esa contraposición tuviera en Francia necesariamente un efecto explosivo, incluso aunque Voltaire no fuera plenamente consciente de ello. También la obra de Newton fue Voltaire el primero en darla a conocer a los franceses, con sus *Elementos de filosofía newtoniana*, aparecidos en 1738. El conocimiento de las leyes newtonianas de la gravitación despertó, o fortaleció, en Voltaire el respeto y el estremecimiento ante la grandeza y la majestad del universo, sentimiento que le convirtió para siempre en un hombre creyente («teísta», le gustaba llamarse), aunque no en un cristiano.

Las cartas sobre los ingleses fueron el motivo para que Voltaire, después de haber vuelto a pasar unos años en París, tuviera que huir de nuevo. Alguien las había impreso y difundido sin su conocimiento. La Bastilla volvía a amenazarle. Voltaire se dirigió al castillo de Cirey. Pertenecía a una marquesa amada suya, una dama enormemente instruída. La presencia de Voltaire convirtió al castillo en un centro espiritual y social. Allí, junto a una serie de dramas suyos, que continuó con *Zaire*, *Mahoma*, *Semíramis* y otros, comenzó a escribir sus *Novelas* con gran éxito. No son novelas corrientes. Sirven, con una forma muy entretenida, a la lucha que Voltaire había emprendido en sus dramas, pero que más tarde emprendiera con toda su apasionada gravedad: la lucha contra el fanatismo religioso y la superstición. Bien es verdad que Voltaire entendía por «superstición» una gran parte de lo que para sus contemporáneos significaba religión. En una de estas novelas se describe cómo un indio llega a Francia, tiene que convertirse al cristianismo, lee el Nuevo Testamento y tropieza luego, constantemente, con doctrinas eclesiásticas de las que nada ha leído en los evangelios. En otra, *Micromegas*, escrita al estilo de los *Viajes de Gulliver*, un habitante de Sirio, de muchos pies de altura, llega a la tierra y conversa con un filósofo terrestre. Cuando oye que el asesinato y la guerra reinan entre los humanos desde tiempos inmemoriales, que justo «en este momento cien mil chiflados de nuestro género, con un sombrero en la cabeza, matan a, son matados por, otros cien mil que llevan un turbante», el de sirio exclama con desdén: «¡Ay, infelices! [...]. Casi me dan ganas de dar tres pasos y así, en tres patadas, aniquilar todo este montón de hormigas de ridículos asesinos.» «Puede ahorrarse usted ese esfuerzo», le contestó el filósofo, «ellos mismos trabajan ya lo bastante por su aniquilación. ¿Creería usted que, así que pasen diez años, no existirá apenas la décima parte de estos miserables?» Y, luego, oímos claramente hablar a Voltaire, cuando el filósofo continúa: «Por lo demás, no son ellos quienes merecen ese castigo, sino esos bárbaros perezosos que, mientras hacen la digestión en sus palacios, organizan el derramamiento de sangre de millones de seres humanos, y luego le dan gracias a Dios solemnemente por este éxito.»

La correspondencia que Voltaire mantenía desde hacía más de un decenio con el rey de Prusia, Federico II, había llevado a reiteradas invitaciones de Federico a Voltaire. Cuando murió la marquesa, y Federico reiteró su invitación, Voltaire la aceptó, por fin. Durante dos años (1650-1652) fue huésped permanente y honrado en la mesa redonda de Federico, adornada, además de por Voltaire, por otros importantes espíritus franceses. Federico y Voltaire se admiraban mutuamente. Voltaire escribía entusiasmado sobre sus primeras impresiones en Potsdam:

> 150.000 soldados [...], ópera, teatro, filosofía, poesía, altezas y merdeces, musas y granaderos, trompetas y violines, los banquetes de Platón, compañía y libertad [...]»[3].

A pesar de ello, llegaron las desavenencias. El motivo fueron unos negocios monetarios no del todo limpios en los que Voltaire se había metido, así como habladurías entre el rey y él.

Huido precipitadamente de Berlín, retenido durante unas semanas en Francfort por unos enviados de Friedrich, tuvo que comprobar en la frontera francesa que el camino de vuelta le estaba cerrado, con un nuevo destierro. Se dirigió a Suiza, donde encontró, en Ferney, un lugar permanente donde quedarse. La razón del nuevo destierro de Francia fue la obra, publicada por Voltaire en Berlín, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, comenzada ya en Cirey para la marquesa, la cual, como él, era de la opinión que la Historia, tal como se había practicado hasta entonces, apenas ofrecía otra cosa que «desconcierto, un torrente de sucesos insignificantes, sin conexión ni coherencia, miles de batallas que no han aclarado nada». Voltaire no pretendía presentar un cúmulo de hechos individuales, que, como tales, son más o menos insignificantes. Quería considerar las cosas en su conjunto, buscaba un principio unitario que pudiera otorgarle sentido al todo. Lo encontró poniendo en el centro, en lugar de reyes, guerras y batallas, los movimientos y fuerzas sociales, la cultura y el progreso del espíritu.

> Quiero escribir [...] una historia, que proporcione una certeza de cómo han vivido los hombres en el seno de sus familias, y de las artes que cultivaban en común [...]. Mi objeto es la historia del espíritu humano, y no la prolija y detallada enumeración de hechos insignificantes; pero también quiero saber qué etapas atraviesan los hombres para pasar del estadio de barbarie a la civilización»[4].

La obra de Voltaire se distingue por una amplitud del círculo de la historia no conocida hasta entonces, por la generosidad en el tratamiento de la cultura y religiones extrañas. Voltaire fue uno de los primeros en comprender la magnitud y riqueza de los lejanos mundos de Persia, India y China. Europa no aparece ya como el mundo, sino como un mundo espiritual junto a otros de igual alcurnia; el judaísmo y el cristianismo, unas religiones entre otras, con lo cual, naturalmente, pierden su validez absoluta. Precisamente por ello, la obra suscitó polémica. Con ella, Voltaire, al igual que Montesquieu, desviaba la mirada

---

[3] *Al amigo de juventud d'Argental*, 24 de julio de 1750, según Durant, *Denker*, p. 212.
[4] Citado según Durant, *Denker*, p. 233.

de los datos externos hacia las auténticas fuerzas impulsoras internas de la historia, produciendo una primera *filosofía de la historia* escrita en el espíritu de la ciencia moderna.

El exilio de Voltaire convirtió a Ferney en una especie de capital intelectual de Europa. Príncipes y sabios de toda Europa presentaban sus cumplidos, personalmente o por carta. Le honraban los reyes de Dinamarca y Suecia, la zarina rusa Catalina II. También Federico el Grande, con una carta de reconciliación, reanudó sus vínculos con él. Pero, además, innumerables personas de todos los estamentos se dirigía a Voltaire. A casi nadie dejó sin consejo ni ayuda.

En medio del éxito y de la admiración, sin embargo, Voltaire, bajo el peso de las decepciones y las persecuciones que había vivido, pero, sobre todo, bajo la impresión de la devastadora catástrofe del terremoto de Lisboa, que, en el año 1755, se llevó treinta mil vidas, así como de la guerra de los Siete Años, que había de estallar poco después, quedó prendido de un profundo pesimismo. Con motivo del terremoto, compuso un poema, en el que dice:

> ¿Qué puede del espíritu la más vasta extensión?
> Nada: el libro del hado se cierra a nuestros ojos.
> El hombre, a él mismo extraño, del hombre es ignorado.
> ¿Qué soy, do estoy, do voy y de dónde he salido?
> Atormentados átomos de esta pella de barro,
> que la muerte se traga, de los que el hado ríe [...]
> [...] Este mundo, teatro del error, del orgullo,
> rebosa de infelices que hablan de venturas [...]»[5].

El pesimismo se expresa igualmente en el relato *Cándido*. Digno de leerse todavía hoy, en que, por lo general, ya no se lee a Voltaire en el original. Con una forma exterior divertidísima, es todo él una burla furibunda de la idea leibniziana del «mejor de los mundos».

Un lugar muy importante en la obra de Voltaire lo ocupan sus aportaciones a la *Enciclopedia*, que aquí sólo mencionaremos brevemente, ya que entraremos con más detalle en ella en el próximo apartado de esta obra. Durante un tiempo, Voltaire fue uno de los colaboradores principales. A continuación de ello, se propuso la elaboración de su propio *Diccionario filosófico*, que trata todos los objetos que se puedan pensar, con la elegancia y el acierto en la formulación que caracterizan a Voltaire.

Tenía ya sesenta y cinco años. Pero su mayor combate aun no había llegado. Un ciudadano protestante de la ciudad de Tolouse, rígida-

---

[5] Citado según Durant, *Denker*, p. 217. [Trad. española de Carlos R. Dampierre, en Voltaire, *Opúsculos filosóficos y satíricos*, Alfaguara, Madrid, 1986. (*N. del T.*)].

mente católica, había sido acusado injustamente de matar a su hijo para impedir su inminente confesión al catolicismo. El padre fue detenido, torturado, y murió poco después. La familia perseguida se dirigió a Voltaire. El cual se enteró de varios otros casos similares, todos ellos entre los años 1761 y 1765. Estas injusticias estremecieron tan profundamente a Voltaire que, en adelante, pasó del escepticismo mundano y la sátira moderada, tal como se expresan en sus artículos de la *Enciclopedia* y en el *Diccionario*, a una guerra de varios años, que llevó la mayor saña y con todos los medios propagandísticos, contra la religión cristiana y la Iglesia. *Ecrasez l'infame*, «Destruid la infamia» (refiriéndose a las Iglesias de todas las confesiones), se convirtió en el lema que repetía constantemente. En el *Tratado sobre la tolerancia*, escrito en esta época, se dice:

> Sutilidades, de las cuales no puede encontrarse la menor huella en los evangelios, han llegado a ser la fuente de sangrientas disputas en la historia del cristianismo.
>
> ¿Con qué derecho podría una criatura, creada para decidir por sí misma, obligar a otro ser a pensar como él mismo?[6].

A este tratado le siguió un verdadero raudal de pasquines y escritos de combate de todo tipo, escritos todos con la misma maestría propagandística, y difundidos por decenas de miles. Todos ellos dan nuestra de «la más terrible arma espiritual que haya sido manejada por un hombre: el sarcasmo de Voltaire»[7].

No debe concluirse de todo ello que Voltaire fuera ateo. Tanto como ataca la religión positiva, histórica, combate también el ateísmo, y está persuadido sin reservas de la necesidad de una religión racional.

> Si Dios no existiera, habría que inventarlo. Pero la naturaleza toda nos está gritando que existe.

Voltaire distingue estrictamente entre superstición y religión. Alaba con palabras del mayor entusiasmo a Jesús y las enseñanzas del sermón de la montaña. Y describe luego a Jesús llorando por los crímenes que se han cometido en su nombre. Voltaire erigió una iglesia con la inscripción *Deo erexit Voltaire* —Dios, erigido por Voltaire—. Fijó con

---

[6] Ib., p. 227.

[7] Tallentyre, *Voltaire in his letters*, New York, 1919, p. 231, citado según Durant, p. 217.

estas palabras su confesión de fe en el artículo «teísta» del *Diccionario filosófico*:

> El teísta [expresión que corresponde a nuestro «deísta» actual] es un hombre firmemente persuadido de la existencia de un Ser Supremo, bueno y poderoso, que ha creado todos los seres [...]. Relacionando este principio con el resto del universo, no forma parte de ninguna secta porque todas se contradicen. Su religión es la más antigua y la más extendida, pues la simple adoración de un Dios ha precedido a todos los sistemas del mundo. Habla un lenguaje que todos los pueblos entienden, aunque no se entiendan entre ellos [...]. Cree que la religión no consiste en las opiniones de un metafísico ininteligible, ni en vanas apariencias, sino en la adoración y en la justicia. Hacer el bien, he aquí su culto. Estar sometido a Dios; he aquí su doctrina [...]»[8].

En *política*, Voltaire se mantuvo retirado en sus últimos años, absorbido por su conflicto con la Iglesia, y escéptico frente a cualquier receta teórica para mejorar el mundo. Esperaba, desde luego, un mejoramiento progresivo del ser humano por medio de la razón, y en Francia, la conquista de la libertad, tal como la poseían ya los ingleses. Un cambio tan radical de régimen, como el que, de hecho, tuvo lugar en Francia, no en última instancia gracias a la lucha de Voltaire, apenas lo hubiera deseado. Era demasiado conservador para eso, y demasiado escéptico sobre la capacidad de las masas para gobernarse a sí mismas. Antes bien, parece haber tenido presente una reforma paulatina y pacífica, cuando escribió:

> Todo lo que veo parece diseminar la semilla de la revolución, que algún día tendrá que llegar inevitablemente. Pero yo ya no tendré el placer de ser su testigo[9].

De hecho, este placer se le escapó. La entrada de Voltaire, a los ochenta y tres años, en París, en año 1778, fue igual que una marcha triunfal, como no se le había concedido apenas a un rey. En pleno triunfo, le sorprendió la muerte en vísperas de la revolución. Poco antes de su muerte, le transmitió a su secretario la siguiente declaración escrita:

> Muero rezándole a Dios, en el amor de mis amigos, sin odio a mis enemigos, y despreciando la superstición. Voltaire.

---

[8] Citado según Durant, *Denker*, p. 233. [Trad. española de Antonio G. Valiente en *Diccionario filosófico*, Daimón, Madrid, 1979. (*N. del T.*)]

[9] Carta del 2 de abril de 1764.

4. Enciclopedistas y materialistas

«¡La época de la religión y la filosofía le ha cedido el paso al siglo de la ciencia!» Esta orgullosa frase aparece en la introducción a la *Enciclopedia de las ciencias, las artes y los oficios*, aparecida entre 1751 y 1780, en veintiocho tomos. Señala el espíritu de los hombres que, con las armas de la ciencia y la razón, querían liberar al mundo de los poderes del pasado, y dar lugar a una nueva época, más libre y feliz. La enciclopedia (en griego, *enzyklios*: en un círculo; *paideia*: educación, formación) debía recopilar y ordenar la totalidad del saber de la época. No pretendía ser, sin embargo, un mero espejo del saber y una obra de consulta, algo así como un moderno diccionario enciclopédico. Y pretendía, a la vez, mostrando la unidad interna de este saber y extrayendo las últimas consecuencias, ser un poderoso ariete contra todo lo que a estos hombres les aparecía englobado en un concepto de lo antiguo y pasado. A pesar de los méritos de otros colaboradores, el conjunto fue obra, sobre todo, de dos hombres: Diderot y D'Alembert.

Denis *Diderot* (1713-1784) es el único de los contemporáneos de Voltaire que puede compararse con él por la multiplicidad de sus facetas y por la inagotabilidad de su fuerza creadora. Como en el caso de Voltaire, no existe apenas un objeto sobre el que no haya pensado y escrito, ni apenas una forma literaria que no haya dominado. El desarrollo interior de Diderot pasó, en una serie bastante rápida, de un teísmo que creía en la revelación, a la duda (*Paseos de un escéptico*), a un teísmo que correspondería, más o menos, a la religión racional volteriana (*Pensamientos filosóficos*), y a un materialismo decidido (*La interpretación de la naturaleza*, entre otros)

Jean *d'Alembert* (1717-1783), célebre matemático, con una rica formación filosófica y literaria, fue el segundo editor. D'Alembert escribió también la introducción a la totalidad de la obra, en la cual se exponen el punto de vista y el propósito de todo el trabajo.

Cuando D'Alembert, bajo la presión de la resistencia estatal y eclesiástica a la obra, se retiró, Diderot continuó el trabajo a solas. Él solo escribió más de mil artículos. Pese a las reiteradas prohibiciones, la Enciclopedia se propagó por decenas de miles de ejemplares, y fue pronto traducida a varias lenguas. Se convirtió en el diccionario más usado entre las capas cultas de Europa, y tuvo una considerable influencia en el modo de pensar general. En el orden espiritual, fue, junto a las obras de Voltaire y Rousseau, el instrumento más importante para preparar la Revolución francesa de 1789.

En las polémicas religiosas, Voltaire, con toda la acritud de sus ataques al cristianismo y a la Iglesia, condenaba también, con la misma

decisión, por otro lado, la irreligiosidad y el ateísmo; es más, combatía en el nombre de la verdadera religión, la religión racional. La posición de la *Enciclopedia* no es tampoco de enemistad simple y llana contra todo tipo de religión y de fe en Dios, sino, más bien, de un cierto escepticismo. En todo caso, el editor de la obra, por miedo a la censura —con gran indignación de Diderot—, había introducido arbitrariamente algunas modificaciones, limando las puntas más agudas y polémicas. El propio Diderot, por consideraciones semejantes, también se había dejado llegar por una cierta reserva en los artículos que, como «alma» o «libertad», tendrían que resultar sospechosos de partida para la censura; pero, para compensar, expresaba más abiertamente su opinión en otros pasajes menos llamativos. No obstante, en las cuestiones propiamente religiosas, Diderot era, de hecho, un escéptico y se mantenía reservado, tal como se expresa en el párrafo final de su *Interpretación de la naturaleza*:

> He comenzado con la naturaleza, y terminaré contigo, cuyo nombre en la tierra es Dios. No sé si existes; pero pensaré como si tú estuvieses mirando en mi alma; obraré como si obrara delante tuya. No exijo nada de ti en este mundo, pues el curso de las cosas es necesario; si tú no existes, por sí mismo, y si tú existes, por tu mandato [...]. Mira, así soy yo, una parte, necesariamente organizada, de la materia necesaria y eterna, acaso tu criatura [...].

Recuerda un poco a la oración que Voltaire (en el *Micromegas*) hace pronunciar a una de sus figuras: «Quiera Dios (si es que existe) concederle gracia a mi alma (si es que tengo alguna).»

Por el contrario, con un radicalismo despiadado, incluso, en parte, con un fanatismo que no se queda en nada por detrás del fanatismo religioso que se combatía en las iglesias, la religión y la fe son atacadas por los *materialistas* franceses, que aparecieron por esa misma época, y de los cuales sólo nombraremos a los más significativos.

Julien Offray de *Lamettrie* (1709-1751), médico y filósofo natural, fue desterrado, por sus escritos radicales, primero de Francia, y luego, de su exilio holandés. Federico el Grande, que intentaba reunir en torno a sí a todos los espíritus libres, se lo llevó a Potsdam, en calidad de «ateo de la corte», como se burló Voltaire. El pensamiento fundamental de Lamettrie, presentado, sobre todo, en su obra *El hombre como máquina*, es el siguiente: Es falso que lo ente pueda descomponerse en dos sustancias, una materia extensa y un espíritu pensante (tal como hizo Descartes). No hay una materia muerta, tal como enseñan los mecanicistas. Sólo conocemos la materia en movimiento, y en formas determinadas. La materia tiene *en sí misma* el principio de su movimiento. Ello tiene dos consecuencias: no es preciso suponer un Dios como un principio móvil del universo. El mundo se mueve por sí

mismo, desde sí mismo. Suponer un Dios tan sólo perturbaría el conocimiento científico de la naturaleza. Tampoco hace falta, en segundo lugar, suponer una sustancia pensante particular en el ser humano, un espíritu o un alma. El pensamiento es sólo una función natural del cuerpo humano, igual que otras funciones.

En la práctica, y sobre esta base, valiéndose de los medios de una maligna sátira, Lamettrie emprende un encarnizado combate contra cualquier tipo de fe religiosa. La religión es, para él, lo único que perturba la paz en la vida de los individuos y de los pueblos, peor que todos los vicios. El mundo no será feliz hasta que no se haya hecho realidad el estado ateo. En Ética, Lamettrie despacha hechos religiosos fundamentales como el sentimiento de culpa y el arrepentimiento considerándolos tormentos inútiles que uno se inflinge a sí mismo. Recomienda aspirar sin inhibiciones a la «felicidad» de este mundo, es decir, al placer de los sentidos. Sin la frivolidad ni el cinismo de Lamettrie, pero, en cambio, en la mayor seriedad y una coherencia sin fisuras, esta doctrina materialista se halla elaborada en el *Sistema de la naturaleza*, aparecido en 1770. Sólo un tiempo más tarde se supo que su autor era al alemán Baron Dietrich von *Holbach* (1723-1789), procedente del Palatinado, y que vivía en París de su fortuna. Su obra se convirtió en la «Biblia del materialismo francés».

Lamettrie, Holbach y Adrien *Helvetius* (1715-1771), que escribió a la vez que ellos, con menos originalidad, coinciden en que, en lugar del dualismo cartesiano de dos sustancias, ponen el *monismo*, un monismo *materialista*. Sólo existe la materia. Su conocimiento es suficiente para explicarlo todo. Toda metafísica que busque un principio junto a, o detrás de, la materia, es una ilusión, un error, una quimera. Igualmente, cualquier tipo de religión es un engaño, y un engaño consciente, hecho con intención: un invento del clero, una estafa de los curas. «El primer canalla que se encontró con el primer bufón fue el primer cura.» La tarea de la ciencia es destruir todos estos engaños, en los cuales se enredan y se atormentan los seres humanos. La convicción —verdaderamente optimista— de estos hombres es que sólo hace falta una *Ilustración* correcta para liberar a la humanidad de la carga opresora de todos los prejuicios y producir una época mejor, gobernada por la razón, de felicidad general.

5. Rousseau

a) *Vida, obra y pensamientos fundamentales*

Todo lo que hemos visto hasta ahora de la Ilustración francesa representa tan sólo uno de sus lados. El otro es Jean-Jacques Rousseau

Si a los ilustrados que hemos tratado más arriba se les puede reprochar que sobreestimaban la razón y subestimaban aquella parte del ser humano que no es racional —sus instintos y pasiones, así como la necesidad que tiene de algo que esté por encima de la razón—, lo cierto es que todo esto no vale en el caso de Rousseau.

En sus *Confesiones* (publicadas, póstumamente, en 1781) Rousseau mismo describió su vida con una franqueza inusitada, que rozaba el exhibicionismo. Es la vida de un ser humano desgarrado y zarandeado por contradicciones, luchas internas, sentimientos pasionales, siempre inestable, con un carácter profundamente infeliz y fuertemente psicopático. Nacido en Ginebra en 1712, se escapó a los dieciséis años de su puesto de aprendiz, y cayó primero bajo la determinante influencia de una mujer mucho mayor que él, la cual se convirtió a la vez en su madre y su amante, y en cuyas posesiones pasó varios años. Ella ganó para la Iglesia católica a quien había crecido en el calvinismo. Después de su primer éxito literario, del que hablaremos inmediatamente, Rousseau vivió, en parte en París, en parte en otros lugares de Francia, mantenido siempre por amigos y protectores nobles y acaudalados; en Ginebra, donde adquirió el derecho de ciudadanía y retornó al calvinismo, casándose más tarde con una muchaha de origen sencillo; en Inglaterra, a donde le llevó David Hume; de nuevo en Francia, amenazado siempre por sus perseguidores, cuyas amenazas, no obstante, magnificaba él con manía persecutoria. Murió en Francia en 1778.

En el año 1749, la Academia de Dijon planteó para un concurso la cuestión de «si el restablecimiento de las artes y las ciencias (desde el Renacimiento) ha contribuido a mejorar y elevar la moralidad». Esta pregunta fue la chispa que encendió de golpe en Rousseau todo lo que se había amontonado durante sus largas cavilaciones en la soledad rural. Rousseau contestó —después de consultar con Diderot, por cierto— con su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, publicado en 1750. El escrito resultó premiado y le convirtió, de la noche a la mañana, en un escritor célebre. Rousseau le dio la vuelta a la cuestión planteada por el concurso: si las artes y las ciencias son de verdad necesarias para la moralidad y la felicidad humana. Contestaba con un *no* decidido. Con unas maneras aún sin adiestrar desde el punto de vista lógico y científico, pero en un lenguaje ardiente, de apasionado sentimiento y, por ello, inmediatamente arrebatador, Rousseau despliega el problema fundamental del *valor de la cultura*. ¿Dónde quedan las bendiciones de ésta (ensalzadas precisamente en la época de Rousseau)? ¿No se consume la gran masa de la humanidad en la miseria y la esclavitud, peor aún que los animales, porque a los humanos les falta la ingenuidad de éstos? Las artes y las ciencias no son los monumentos

del progreso, sino de la decadencia. ¿Para qué habíamos de necesitar, por ejemplo, toda la jurisprudencia, si no fuera por la injusticia de la vida social, acrecentada por el refinamiento cultural? ¿Para qué la filosofía, si cada uno se atuviera a las virtudes simples y naturales? Por todas partes, en la historia, la emergencia de una formación espiritual se manifiesta unida al hundimiento de la moralidad. Los pocos pueblos, sin embargo, que han permanecido libres del contagio de vanos conocimientos, han fundado su felicidad por sus virtudes, elevándose hasta convertirse en modelo de otros pueblos. Así, Rousseau exclama:

> Dios todopoderoso, líbéranos de la iluminación de nuestros padres: devuélvenos a la simplicidad, la inocencia y la pobreza, los únicos bienes que pueden traernos la felicidad [...].

El escrito de Rousseau y la discusión que se tejió en tornó a él incitaron a la Academia a plantear una segunda cuestión para otro concurso: ¿Cómo surgió la desigualdad entre los hombres? ¿Está fundada en el derecho natural? Rousseau respondió con su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1753). Distingue la desigualdad natural y física —la de las diferencias, fundadas en la naturaleza, de edad, salud, fuerza corporal y disposición anímica— de la desigualdad moral y política, basada en el acuerdo o, al menos, en el consentimiento de los hombres. ¿Cuál es el origen de esta última desigualdad?

Rousseau comienza dibujando la imagen (desde luego idealizada) de un «estado de naturaleza». Según él —y al contrario que la guerra de todos contra todos hobessiana—, es éste un estado verdaderamente paradisíaco. Domina una salud universal —pues la naturaleza anula por sí misma lo débil—; dominan las virtudes sencillas; las relaciones sexuales son puramente animales y sin complicaciones; los hombres están aislados, son independientes, no están sujetos a nadie; sin industria, sin lenguaje, sin pensamiento. Pues «si la naturaleza nos ha destinado a estar sanos, casi me atrevo a afirmar que el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza, que un ser humano que piensa es un ser degenerado»

¿Cómo se acabó este estado ideal? Puesto que faltan fuentes históricas precisas para ello, la filosofía tiene que rellenar esas lagunas.

> El primer hombre al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir: «esto es mío», y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejan

> tes: «¡Guardaos de escuchar a este impostor!, ¡estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie!»[10].

(A partir de aquí, ya sólo había un paso hasta las palabras, tan graves en consecuencias, que pronunciara Proudhon en el siglo siguiente: «La propiedad es un robo».) Tan pronto como se repartió el suelo disponible, uno pudo engrandecerse a expensas de otro. Aparecieron el señorío y la servidumbre, la violencia y el robo. El ser humano se volvió avaro, ambicioso y malo.

Un Estado que se basaba en la guerra y el asesinato no podía durar mucho. Entonces, al «rico» se le ocurrió la idea siguiente:

> «Unámonos», [le dijo a su vecino], para proteger a los débiles de la opresión, contener a los ambiciosos y garantizar a cada uno la posesión de lo que le pertenece [...]. En lugar de volver a poner nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas con un poder supremo que nos gobierne según leyes sabias, proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en concordia eterna[11].

Y así, como los cándidos aceptaran esta propuesta, nacieron el Estado y las leyes, que pusieron nuevas ataduras a los débiles y dieron a los ricos la posibilidad de perpetuar la desigualdad, al degenerar enseguida el dominio basado inicialmente en la ley, en otro arbitrario.

El surgimiento de la propiedad fue, pues, el primer mal: creó a los ricos y a los pobres. La introducción de la autoridad fue el segundo mal: creó a los dominadores y a los dominados. La degeneración del poder en arbitrariedad fue el tercer mal: creó a los señores y los esclavos, a los cuales les quedaba, como única obligación, obedecer. Es éste el colmo de todas las desigualdades, la degradación más extrema. Y así ocurre —en flagrante contradicción con el derecho de la naturaleza— que un niño gobierna sobre hombres adultos, un imbécil sobre los sabios; que un puñado de ricos nada en la abundancia mientras la mayoría de los hambrientos carece de lo más necesario.

Y, así, la humanidad, alejándose del estado de naturaleza, se ha desarrollado hasta llegar a un estado que infringe abiertamente el derecho de la naturaleza. ¿Qué hacer? ¿No hay ninguna salida, ninguna posibilidad de retorno? Rousseau intenta dar una respuesta en el *Contrato social*, su escrito político más conocido (pero no el único). «El hombre ha nacido libre, y por todas partes se postra encadenado.»

---

[10] Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. [Trad. española de Mauro Armiño, Akal, Madrid, 1979. (*N. del T.*)]

[11] Ib.

Tiene que ser posible, sin embargo, establecer una constitución en la que la libertad natural y no enajenada sea puesta en consonancia con la medida de poder que no es posible dejar de pensar en la esencia del orden estatal. El poder, por sí mismo, no puede constituir el derecho. Los cimientos de un dominio adecuado al derecho sólo pueden fundarse —independientemente de que en la historia haya habido realmente algo así como un contrato social— sobre el *acuerdo*, sobre una aprobación libre, pues. Este acuerto es el contrato social. Cada individuo se entrega a sí mismo, con todo lo que posea, como un bien común, a la dirección suprema de una voluntad general. Surge así, como una persona pública, una corporación total animada, el *pueblo*. El pueblo es el único portador de soberanía.

Pero ¿cómo puede averiguarse cuál es la voluntad de este soberano, la voluntad general? Por votación.

> Mas, entonces, se preguntará, cómo puede un hombre ser libre y estar obligado a entregarse a la voluntad ajena de otros. ¿Cómo pueden ser libres los que están en contra, y someterse a una ley que ellos no han votado? Yo respondo que la pregunta está mal planteada. El ciudadano da su aprobación a todas las leyes, incluso a aquellas que van contra su voluntad, e incluso a aquellas que le castigan por haberlas infringido. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella son ciudadanos, y son libres. Cuando se propone una ley en la Asamblea, no se está preguntando si se acepta o se rechaza la propuesta, sino si ésta conviene a la voluntad general, que es la suya. Del recuento de los sufragios resulta la afirmación de la voluntad general. Y, si la opinión contraria supera a la mía, ello demuestra únicamente que me he equivocado, y que lo que yo tenía por ser la voluntad general, no lo era[19].

El pensamiento fundamental que atraviesa todas las obras de Rousseau —que el hombre recibe el bien de manos de la naturaleza y sólo por la sociedad es corrompido— sugiere la extraordinaria importancia que Rousseau le otorga a una *educación* correcta, y señala ya en qué dirección van sus reivindicaciones. Las expuso en su novela pedagógica *Emilio*. En los detalles, engarza de múltiples maneras con muchos postulados de John Locke. La médula de su pensamiento, sin embargo, es de un espíritu totalmente roussaniano, obteniendo por él una duradera influencia, hasta el día de hoy, en la pedagogía: el ser humano que está creciendo debe ser mantenido lejos de influencias que puedan deformarlo. De lo único que se trata es de hacer madurar, de un modo natural, la buena disposición natural que, por principio, reside en cada ser humano. De ahí que la tarea de la

[19] Rousseau, *El contrato social*. [Trad. española de Mauro Armiño. (*N. del T.*)]

educación sea *negativa*, consiste en mantener alejadas todas las influencias de la vida social que puedan perturbar este proceso.

En la *Confesión de fe de un vicario de Savoya*, contenida en el *Emilio*, Rousseau estableció su posición hacia la *religión*. Está igualmente alejada de la fe en la revelación de la Iglesia y del ateísmo agresivo de los materialistas, que hemos tratado en el apartado anterior. Pero también se aleja mucho Rousseau de la religión racional de un Voltaire. Su religión se basa totalmente en el *sentimiento*. El sentimiento me dice que hay un Dios. No hace falta más, ni tampoco es posible saber más.

> De este modo, contemplo a Dios en sus obras. Cuanto más me esfuerzo por ver su ser infinito, tanto menos lo comprendo. Él existe, pero eso me basta. Cuanto menos le comprendo, tanto más le rezo. Me humillo ante él y digo: «¡Oh, tú, dechado de entre los seres! Existo porque tú existes. Me elevo ante tu fuente si no ceso de pensar en ti. El mejor uso que puedo hacer de mi razón es destruirla ante ti»[13].

b) *Sobre el significado de Rousseau*

Rousseau y la Ilustración.—Cuando Voltaire leyó el *Tratado sobre la desigualdad*», le escribió a Rousseau:

> He recibido, señor mío, su nuevo libro en contra del género humano [...]. Nadie se ha propuesto con más ingenio que usted la empresa de convertirnos en animales; la lectura de su libro despierta en uno la necesidad de andar a cuatro patas. Pero como yo, sin embargo, hace ya unos sesenta años que dejé esa costumbre, no me siento, por desgracia, en condiciones de retomarla de nuevo[14].

En efecto, ¡no existe un contraste mayor que el que hay entre estos dos pensadores! Empezando por lo exterior: de un lado, el refinado, diestro e ingenioso Voltaire, el intelectual orgulloso de la cultura, que, aunque de origen burgués, se mueve entre la nobleza como pez en el agua; de otro, el inestable, en lo exterior torpe, Rousseau, movido por el sentimiento y la pasión, un ser incapaz para la vida burguesa, que mandaba todos sus hijos al hospicio nada más nacer, que anhela huir de la civilización, hacia un soñado mundo «natural», y que, sin embargo, por el lenguaje inmediato del sentimiento, acertó en el corazón de su tiempo y de la condición francesa de entonces.

---

[13] Rousseau, *Emilio*.

[14] 30 de agosto de 1775. Citado según Durant, *Denker*, p. 236.

Una expresión más, muy significativa, del contraste entre ambos: cuando Voltaire, impresionado por la catástrofe del terremoto de Lisboa, publicó su poema, Rousseau respondió:

> ¡Los propios hombres tienen la culpa! ¡Si viviéramos sobre las rocas, en lugar de en las ciudades, no nos moriríamos en masa! ¡Si no viviéramos en casas, sino a cielo abierto, no se nos caerían las casas encima!

El mismo contraste que con Voltaire existe entre Rousseau y los otros pensadores de su tiempo, que creían en la razón y en el progreso. Cronológicamente, la obra de Rousseau coincide totalmente con la de ellos: todos escriben en los últimos cincuenta años anteriores al estallido de la gran Revolución. Sin embargo, hay cosas comunes. La equiparación rousseanniana de «razón» y «naturaleza» es peculiar de todos los pensadores de la época ilustrada. Hay que reconocer que la «naturaleza» de Rousseau es algo sumamente artificial, no menos artificial que las artísticas figuras de setos recortados en los jardines, o la sofisticada etiqueta de la corte en su tiempo. El paradisíaco estado natural de Rousseau queda muy alejado, hasta donde nosotros sabemos, del estado de los pueblos primitivos. Su educación «natural» exige aislar, bastante artificialmente, al educando del entorno social, en el que más tarde ha de pasar su vida. Hay en todo ello algo del idilio pastoril que, por entonces, se creaba en los cuidados parques de los sitios aristocráticos. Y, sin embargo, nadie podrá dejar de oír ese tono bajo que suena en el apasionado anhelo de Rousseau por unirse a la naturaleza pura y sin deformar. La cultura occidental había llegado al punto en que, por primera vez, encontró apasionada expresión ese sentimiento que, más tarde, Sigmund Freud daría en llamar el «malestar en la cultura».

Rousseau es, justamente, de modo similar a Hume en Inglaterra y, más tarde, Kant en Alemania, el último genio de la Ilustración y, a la vez, su crítico más agudo, que conduce el movimiento más allá de sí mismo.

Rousseau y la revolución.—Un decenio antes del estallido de la Revolución, en su último refugio francés de Ermenonville, recibió Rousseau la visita de un estudiante joven, tímido, que le veneraba, y que se presentó como Maximiliano Robespierre. Cuando Luis XVI vio en la prisión las obras de Voltaire y Rousseau, dijo: «Estos dos hombres han destruido a Francia.» Dado que el rey, desde su punto de vista, entendía por «Francia» la antigua Francia monárquica, tenía razón. «Los Borbones podrían haberse mantenido, —dijo más tarde Napoleón— si hubieran vigilado la tinta y el papel». La constitución repu-

blicana de Francia se esbozó siguiendo el modelo del *Contrato social*. El grito de guerra «Libertad, igualdad, fraternidad» recibía su *pathos* del impulso revolucionario de Rousseau. Cabe preguntarse, naturalmente, si Rousseau hubiera aprobado la Revolución, tal como ésta se desarrolló de hecho. Ello no cambia en nada que fuera su espíritu el que contribuyó a provocarla. También la trágica contradicción interna que se desplegó en la Revolución —que, como otras, empezó con el lema de la libertad, y terminó en intolerancia y despotismo— se halla ya preformada en el pensamiento de Rousseau. El decidido individualismo que él profesa sigue estando en indisoluble contradicción —a pesar de las aseveraciones de Rousseau— con las ásperas exigencias de una subordinación incondicional del individuo a la voluntad general, tal como se plantean en la segunda parte del *Contrato social*. Llegan tan lejos, que en el estado de Rousseau, la rebeldía contra la religión estatal que el propone es castigada con la muerte.

Rousseau y la posteridad.—Dado el doble rostro de Rousseau, la Revolución francesa y sus consecuencias espirituales en el sentido más amplio son sólo la mitad de su influencia en la posteridad. El Rousseau lleno de sentimiento es, por otro lado, el precursor de todo lo que, en el siglo XIX, se alzó como movimiento contrario al espíritu del siglo XVIII. *Sturm und Drang*, *Romanticismo*, también los múltiples movimientos de renovación religiosa, tienen en él su antepasado. *Goethe* y, más áun, *Schiller*, partiendo ambos del *Sturm und Drang*, veneraban a Rousseau.

Pero también Kant da un testimonio:

> Soy investigador por inclinación, y siento toda la fe del conocimiento. Hubo un tiempo en que creí que sólo esto podría honrar a la humanidad. Rousseau enderezó mi camino. Desapareció así esta preferencia que me había figurado. Aprendí a honrar al ser humano[15].

En el siglo XIX, la herencia espiritual de Rousseau se revitalizó; una vez más, en dos direcciones totalmente diferentes: por un lado, en la obra de Friedrich Nietzsche, en el cual sigue vivo mucho del escepticismo y la crítica a los valores de la «cultura», del anhelo de Rousseau por las «virtudes sencillas», de su rechazo del refinamiento intelectual, por más que la hipersensible y complicada naturaleza del pensador Nietzsche sea, desde luego, como Rousseau, un producto igualmente inconfundible de esta refinadísima cultura. Por otro lado, la crítica

[15] Sakmann, introducción a *Krise der Kultur. Auswahl von Rousseaus Werken*, Leipzig, 1931, p. XIV

social de Rousseau sigue operando en el llamado socialismo utópico de la primera época, y en el socialismo revolucionario de Karl *Marx*. Puede reconocerse fácilmente que la crítica marxiana a la sociedad burguesa construida sobre la propiedad privada parte de reflexiones —y sentimientos— semejantes a los de Rousseau. A parte de eso, el socialismo marxista puede muy bien invocar frases de Rousseau como la siguiente:

> Por el contrato social, el Estado es, respecto a sus miembros, dueño de todos sus bienes. Los propietarios no hacen más que conservar un bien común. El soberano tiene derecho a hacerse con los bienes de todos, como ocurría en Esparta[16].

III. LA ILUSTRACIÓN EN ALEMANIA

Además de en Inglaterra y Francia, también en Alemania alcanzó la Ilustración un cuño especial, correspondiente a la idiosincrasia alemana y a su situación histórica. En conjunto y, sobre todo, en su relación con la religión, es mucho menos radical que la francesa. Ello tiene que ver, naturalmente, con la situación social de entonces en Alemania, donde, como es sabido, la Ilustración del siglo XVIII no llevó a una trasformación general comparable a la de la Revolución francesa.

Si tratamos aquí la Ilustración alemana sólo brevemente, en comparación con la europea occidental ello no se debe a que su importancia sea menor —aunque, en cualquier caso, a la Ilustración francesa, al menos a la del siglo XVIII, considerada para toda Europa, le corresponde un peso histórico mayor, y ha determinado a la larga el espíritu y el carácter franceses en un grado mucho mayor que la Ilustración alemana a los alemanes—. Se debe a que ya hemos conocido a su primer gran representante, a saber, *Leibniz*; y a que *Kant*, en el que alcanza su *culmen* y su fin, será tratado por separado en el próximo capítulo. Lo que queda de pensadores alemanes de la época ilustrada entre Leibniz y Kant, no pertenece, desde luego, a la primera fila de pensadores de rango europeo.

Comparada con el elegante floreteo intelectual de un Voltaire, con la trastornadora pasión de un Rousseau, la literatura filosófica de la Ilustración alemana presenta cierta seca sobriedad, un carácter pedantesco, a veces casi aburrido y basto. Ello está también relacionado, aparte de con la ya mencionada situación histórica, con el hecho de que

---

[16] Rousseau, *contrato social*.

la lengua alemana, como medio de expresión para pensamientos filosóficos, no había experimentado el mismo acabamiento de su formación, el mismo refinamiento que la francesa en la literatura de aquel país en el siglo XVIII. El alemán no alcanzó ese estadio hasta la época de Goethe. Hasta entonces, las obras de filósofos escritas en alemán suelen mostrar la utilización de extranjerismos y un torpe empeño por encontrar la expresión adecuada. En cierta medida, esto es cierto también para Kant.

Bien es verdad que el particular carácter de la filosofía de la Ilustración alemana no fue sólo un punto débil. Precisamente un pensador como Christian *Wolff*, ya mencionado en el capítulo anterior, merced a sus maneras pedantescas, que acostumbraron a los lectores y oyentes a pensar a fondo y pulcramente sus propios presupuestos, a proceder lógica y metódicamente, fue llamado por Kant el «iniciador del espíritu de profundidad» en Alemania. Wolff empezó enseñando en Halle, luego, tras ser expulsado de allí a instancias de círculos eclesiásticos, en Marburgo, con gran éxito. Federico el Grande, al asumir el gobierno, le devolvió inmediatamente a Halle, con todos los honores. La filosofía de Wolff dominó en las universidades alemanas mientras él estuvo en activo y después de su muerte (ocurrida en 1754), hasta que aparecieron las obras principales de Kant. No entraremos en ella en detalle, ya que su contenido, a pesar de algunas desviaciones, presenta una sistematización de los pensamientos fundamentales de Leibniz (los que eran conocidos entonces), así como su despliegue y aplicación a todos los dominios de la ciencia. Debe mencionarse, sin embargo, el rendimiento de Wolff para la lengua alemana. Wolff enseñaba y escribía en alemán, al menos durante la primera parte de su actividad. Por medio de él empezaron la ciencia y la filosofía alemanas a aprender, poco a poco, a servirse con libertad de su lengua materna. Creó también una gran parte del vocabulario filosófico que se utiliza generalmente desde entonces.

Federico el Grande de Prusia (1712-1786) no sólo influyó directamente en el movimiento ilustrado alemán al atraer a su corte sabios alemanes y extranjeros, con lo cual las ideas inglesas y francesas tuvieron una mayor entrada en los pensadores alemanas de lo que habría ocurrido sin él. El «filósofo de Sanssouci» es también, por sí mismo, uno de los espíritus principales del movimiento ilustrado alemán. Sus obras, reunidas y editadas en el siglo XIX, ocupan treinta tomos, y contienen una serie de tratados filosóficos. Su interés en ellos se dirige menos al lado teórico de la filosofía —metafísica y teoría del conocimiento— que al práctico. Durante su largo ejercico de gobierno, de «absolutismo ilustrado», intentó realizar sus principios, en concreto, su

ethos de cumplimiento incondicional del deber y generosa tolerancia en política religiosa y cultural. Mundialmente célebre se hizo su disposición de 1740: «Deben tolerarse todas las religiones, y el fiscal debe vigilar tan sólo que ninguna cause perjuicio a otra, pues aquí cada uno debe ser feliz a su manera.» Ya se ha mencionado la intervención de Federico en favor de Wolff, de Voltaire, Lamettrie y otros franceses. También Kant pudo gozar de toda libertad mientras reinó Federico. La concepción del Estado de Federico y su lugar en él queda pronunciada en su célebre frase de que el príncipe es el primer servidor de su Estado, frase que se suele oponer al *L'État, c'est moi* («El Estado soy yo») de Luis XIV. Claro que, en su frase, Federico quería que la palabra «primer» se acentúase tanto como «servidor». Era ilustrado, sí, pero era absolutismo.

Lo que vale para Federico es, por lo demás, un rasgo esencial de toda la Ilustración alemana hasta Kant: su fortaleza no estriba tanto en plantear nuevos y originales sistemas filosóficos; su mérito histórico reside en haber acentuado el primado de la razón práctica, moral, y en su profunda influencia —aunque no llevase a nuevas configuraciones revolucionarias— en el pensamiento general y en la vida práctica. Esto vale también para el que, acaso, sea el más importante de todos sus representantes. Gotthold Ephraim *Lessing* (1729-1781) era un poeta, pero casi tanto como ello, pensador y filósofo. Aunque próximo a los pensamientos de Federico II como casi ningún otro escritor alemán de la época, Lessing nunca llegó a tener un contacto cercano con el rey, debido a que éste —bajo la influencia de Voltaire, que había tenido una disputa con el joven Lessing— permaneció toda su vida lleno de prejuicios contra él; por lo demás, una de las razones por las que Federico, tan abierto como estaba a las corrientes espirituales de la época, ignoró más de una vez lo verdaderamente valioso de su propio país.

Al círculo de amigos de Lessing en Berlín pertenecían otros dos importantes espíritus de la Ilustración alemana: Moses *Mendelssohn* (1729-1786) y Friedrich *Nicolai* (1733-1811). Finalmente, en conexión con Lessing debe mencionarse a Hermann Samuel *Reimarus* (1694-1768), agudo crítico de la religión revelada de la Biblia y paladín de una religión racional deísta. Lessing publicó la *Apología de los adoradores racionales de Dios* de Reimarus después de la muerte de éste.

También el mismo Lessing combate contra la falta de libertad y la intolerancia, en favor de la humanidad y de la tolerancia religiosa, tal como las encarnó en la figura ideal de Natan, el sabio. Lessing ve las devastaciones que el odio y el fanatismo han producido en nombre de la religión en la historia de las naciones. Pero, a diferencia de los radicales ilustrados franceses, no está dispuesto a «tirar el agua con la

palangana». Busca, a pesar de los desalentadores conocimientos, un sentido en la historia humana. Lo encuentra en el pensamiento de una progresiva y paulatina *educación del género humano*, tal como se titula, también, su principal obra filosófica, aparecida en 1780. Las religiones históricas son etapas en este camino. Lo que los grandes fundadores de religiones han enseñado a la humanidad debe ser articulado, paso a paso, como verdad *simbólica* del nuevo conocimiento. La religión y la política, en tanto que son los dos medios de educación más importantes, han de acendrar a los hombres, educarlos paso a paso en el dominio de la razón y del amor. Por supuesto, es este un proceso progresivo hasta el infinito (en conexión con esta idea del desarrollo continuado y orgánico de toda la humanidad, Lessing se inclina por el pensamiento de la transmigración de las almas). El ideal, que ve la meta como su punto final, no puede alcanzarse nunca del todo. Así ocurre también con la aspiración humana a la verdad.

> Si Dios mantuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad, y en la izquierda, el impulso único y siempre activo hacia la verdad, aunque con el añadido de no errar siempre y eternamente, y me dijera: ¡Elige!, me postraría con humildad ante su izquierda y diría: ¡Perdóname, Padre! La verdad pura es sola y únicamente para ti.

No quisiera concluir esta incursión por la Ilustración alemana sin mencionar a Christian *Tomasius* (1655-1728), filósofo, jurista, a quien cabe el mérito de haber introducido la lengua alemana en las clases de la Universidad, haber fundado la Universidad de Halle y, no en última instancia, haber terminado con los procesos de brujas, algo que, en gran parte, debe agradecerse a su valiente intervención en contra de este disparate: un verdadero «ilustrado». La acción de Thomasius comienza ya antes de 1690: en 1687 anunció la primera lección en lengua alemana. En 1691, apareció su *Doctrina de la razón*, también en alemán. La investigación más reciente ve en él a uno de los primeros representantes de la Ilustración alemana, la cual, en virtud de ello, no aparece como un mero reflejo de la inglesa y la francesa, sino con raíces en la vida espiritual de la propia nación[17].

[17] Werner Schneiders (ed.), *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, 1989.

CAPÍTULO SEGUNDO

IMMANUEL KANT

I. VIDA, PERSONALIDAD Y OBRAS

Nuestra exposición ha llegado hasta el umbral de la época en que el despliegue de la filosofía occidental alcanza su cenit en la obra de Immanuel Kant, a la vez que su momento crítico, considerado por muchos, también por quienes son contrarios a las opiniones kantianas, como *el* cenit; en todo caso, resulta único por cuanto que fue labrado exclusivamente por el trabajo de pensamiento de un solo hombre. En 1781, el mismo año en que Lessing, el gran poeta de la Ilustración alemana, a la par que su crítico más importante, cerraba los ojos para siempre, aparecía la primera gran obra de Kant, la *Crítica de la razón pura*, con la cual el movimiento ilustrado europeo era conducido a su culminación a la vez que quedaba superado en un nivel más alto.

Kant nació el 22 de abril de 1724 en Könisberg (Prusia), hijo de un guarnicionero. A la casa de sus padres, sobre todo a su madre, le debió el contacto con el pietismo, un movimiento religioso que, frente a la mera fe en la letra, reclamaba una piedad genuina, acentuada por el sentimiento. Después de asistir durante siete años al *Fridericanum* de Könisberg —al cual, según declaró él mismo posteriormente, no le debía apenas nada relativo a su propio campo de trabajo e intereses: las ciencias naturales y la filosofía— empezó en 1740, en la universidad de su ciudad natal, a estudiar Teología, pero la dejó muy pronto, en favor de la filosofía y las ciencias naturales. Durante nueve años, se ganó la vida como preceptor en posesiones de aristócratas por los alrededores de Könisberg; durante este tiempo, además de adquirir cierta destreza de hombre de mundo, se hizo con una sólida y profunda formación filosófica. En 1755, se graduó de doctor, permaneciendo en la Universidad como *Privatdozent* (es decir, profesor no titular). Hasta quince años más tarde no consiguió una cátedra, la de Lógica y Metafísica, que ocuparía hasta su muerte.

Dio sus lecciones durante más de cuarenta años, no sólo sobre estas dos disciplinas, sino también sobre matemáticas, física, geografía, y antropología, así como teología natural, moral, y derecho natural. Era

un profesor querido, que estimulaba a sus alumnos. Herder, estudiante en Königsberg durante los primeros años docentes de Kant, alaba en una carta sus cualidades enseñando:

> En la flor de la vida, tenía la alegre viveza de un joven; su frente amplia, construida para pensar, era el asiento de una serenidad y una alegría indestructibles; el discurso, riquísimo en pensamientos, fluía de sus labios, tenía siempre en el magín una broma, un chiste y buen humor; sus lecciones, que eran de las que enseñan algo, resultaban de lo más entretenido. Animaba, y le obligaba uno, de modo agradable, a pensar por sí mismo [...].

Igual que sobre problemas filosóficos, sabía hablar con el mismo estímulo, en sus lecciones de geografía, sobre países y pueblos extraños, aunque nunca salió de Königsberg y sus alrededores.

Exteriormente, la vida de Kant es completamente pobre en acontecimientos, y de una gran regularidad. Ello se debe también a que Kant tuvo, desde su nacimiento, una salud débil —era de figura pequeña, enclenque y malformado, con un hombro más alto que otro— y, sabiéndolo, se prescribió cumplir con precisión las reglas que él mismo había elegido para mantener su salud y una férrea concentración en las tareas de su vida. Consiguió así alcanzar, totalmente sano, una edad elevada, y culminar, en lo esencial, el trabajo de su vida. La vida que llevaba Kant, y la división que hacía del día, se ajustaban escrupulosamente a estos principios. Nos proporcionan una imagen muy precisa de ello las cartas y noticias de sus contemporáneos. Se levantaba siempre a las cinco de la mañana, y empezaba enseguida a trabajar. De las siete a las nueve, daba sus lecciones. El tiempo de trabajo principal, dedicado a su propio estudio, y en el que surgieron sus escritos científicos, iba de nueve a una. Para la comida, que venía a continuación, Kant recibía casi siempre invitados, prefiriendo hombres de la vida práctica antes que sabios o estudiosos. Estas comidas le servían para relajarse completamente, y solían durar varias horas, pasadas en conversación sobre los temas más diversos. Después de dar un paseo, que también estaba sometido a la división y regularidad más precisa, reanudaba su trabajo, y se iba a la cama a las diez en punto.

Kant cumplía con tal precisión su autoimpuesto programa diario, que los habitantes de Königsberg podrían haber puesto con él su reloj en hora. Un biógrafo dice:

> Levantarse, tomar café, escribir, dar las lecciones, comer, pasear, todo tenía su momento determinado, y los vecinos sabían perfectamente que la campana había dado las cuatro y media, cuando Immanuel Kant, con su casaca gris y su junco en la mano, salía por la puerta de su casa y se encaminaba hacia la avenida de los Tilos, que, por él, todavía sigue llamándose el

> paseo de los filósofos. Ocho veces la subía y ocho la bajaba, en cualquier estación del año, y si el tiempo andaba revuelto, o unas nubes grises anunciaba lluvia, se veía a su sirviente, con una vieja lámpara, caminar detrás suya, temeroso e inquieto, con un gran paraguas bajo el brazo, como una imagen de la providencia[1].

Después de que aparecieran sus obras principales, Kant alcanzó celebridad rápidamente, y aún durante su vida, también fuera de Alemania. Se le concedieron numerosos honores. Rechazó siempre ofertas de fuera. Cuando, el 12 de febrero de 1804, después de que sus potencias intelectuales hubieran ido cediendo en sus últimos años de vida, cerró los ojos, acudieron a su casa personas de toda condición, para ver por última vez al gran hombre. La ciudad, la Universidad y la población le dieron un entierro de príncipe, tal como no lo había conocido la pacífica ciudad de Könisberg.

Para que el lector se oriente mejor, comenzaremos por enumerar los escritos de Kant más importantes. La lista contiene sólo aquellos a los que nos hemos de referir en la exposición que sigue.

1755 *Historia natural universal y teoría del cielo, o ensayo sobre la constitución y el origen mecánico de todo el edificio del universo, tratado según los principios newtonianos.*
1756 *Monadología física.*
1766 *Los sueños de un visionario, interpretados según los sueños de la metafísica.*
1770 *Disertación sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible.*
1775 *De las diferentes razas humanas.*
1781 *Crítica de la razón pura.*
1783 *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia.*
1784 *Idea de una historia universal en clave cosmopolita.*
1785 *Fundamentación de una metafísica de las costumbres.*
1788 *Crítica de la razón práctica.*
1790 *Crítica del Juicio.*
1793 *La religión dentro de los límites de la mera razón.*

---

[1] Heine, *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland*, cit. según Heinrich Heine, *Auswahl aus seinen Werken*, Berlin, 1947. p. 358. La broma de Heine (procedente de un tratado escrito para lectores franceses), así como algunas anécdotas sobre las peculiaridades de Kant, se refiere a su vejez. Una imagen más ecuánime de la personalidad de Kant la da Siegfried Drescher (ed.), *Wer war Kant*, Pfullingen, 1974. Se reúnen en ella tres biografías kantianas escritas por tres contemporáneos del filósofo, con un notable posfacio del editor, «Nuestro tiempo y Kant».

1795 *Sobre la paz perpetua. Un esbozo filosófico.*
1797 *La metafísica de las costumbres, en dos partes.*
1798 *El conflicto de las facultades.*

Kant no llevó a cabo su decisión, dada a conocer en 1793, de producir por sí mismo una edicón completa de sus escritos. Sólo en el siglo XX, la Academia Prusiana de las Ciencias ha publicado una edición completa, en dieciocho tomos.

II. EL PERÍODO PRECRÍTICO

1. Sobre los escritos científico-naturales de Kant

El período de tiempo que va hasta la aparición de la *Crítica de la razón pura* —o, mejor dicho, hasta el momento en que los pensamientos de ésta empiezan a tomar cuerpo en Kant— se denomina período «precrítico» en el desarrollo kantiano. En los decenios que abarcan desde su primer escrito (1747) hasta su *Disertación* de 1770, fue Kant un prolífico escritor. De los trabajos de ese tiempo —la mayoría de los cuales no están nombrados en nuestra lista—, gran parte se ocupa de cuestiones científico-naturales. Kant escribió sobre el fuego, sobre los volcanes, sobre geografía física, sobre teoría de los vientos, sobre el terremoto de Lisboa. Los fundamentos de sus intuiciones están constituidos por la física de Newton, que siempre permaneció, para él, como un modelo de conocimiento científico-natural exacto.

Debe destacarse, en primer lugar, la *Historia natural universal y teoría del cielo*. Kant da en ella una teoría del origen del universo y del movimiento de los planetas. Newton había reconocido y calculado la influencia de la gravitación en el movimiento de los cuerpos celestes. La cuestión del origen del sistema solar la había dejado sin resolver, declarando expresamente que no era accesible a una explicación natural. El movimiento cíclico de los cuerpos celestes es, según él, resultado de dos fuerzas, la fuerza de atracción, que puede explicarse de modo mecánico, y una segunda fuerza, que actúa tangencialmente, impidiendo que los planetas, siguiendo simplemente la fuerza de la gravedad, se precipiten hacia el Sol. Esta última fuerza debía explicarse, según Newton, porque el Creador de mismo había conferido a los cuerpos este movimiento, los había lanzado, por así decirlo, con una honda al espacio, hasta que fueron atrapados por el Sol.

Kant propone la tesis de que *ambas* fuerzas pueden explicarse mecánicamente. Supone un estado inicial, en el cual la materia, en

forma de pequeñas partículas, se hallaba homogéneamente repartida por todo el espacio. Como las partículas más pequeñas son distintas según su densidad y su fuerza de atracción, las partículas de mayor densidad y, por ello, de mayor fuerza de atracción, empiezan, enseguida, a atraer hacia sí a las más pequeñas. Esta atracción ocasionaría por sí sola que las partículas más ligeras se dirigieran en línea recta hacia las más pesadas, formando un conglomerado con ellas. En su camino, sin embargo, chocarían con otras partículas, siendo rechazadas y desviadas de su trayectoria. Se originan movimientos laterales en otras direcciones distintas de la atracción primitiva. A partir de estos movimientos, inicialmente caóticos y cruzados, se origina poco a poco un equilibrio de movimiento en el que se alcanza la menor medida de obstrucción mutua. Tal es el movimiento circular. Una parte de las partículas circulares que giran alrededor del Sol es atraída hacia él y le obliga a girar. Las demás partículas constituyen los planetas. Éstos son tanto más densos y pequeños cuanto más cerca se hallan del Sol.

Kant intentó mostrar con esta hipótesis que no es preciso suponer fuerzas sobrenaturales para explicar el origen de un universo armónico a partir del caos inicial. Cierto es que, ante la cuestión de cómo surgió la materia primitiva que llenaba el espacio, Kant no dio una explicación natural. Debemos suponer un Creador que haya creado la materia y la haya dotado de las fuerzas que la hagan capaz de constituir un cosmos ordenado a partir del estado inicial[2].

Algunos decenios más tarde, el astrónomo y matemático francés Pierre *Laplace* (1749-1827) llegó, independientemente de Kant, a una imagen similar. Desde entonces, esta concepción del origen del universo —que aquí, naturalmente, hemos simplificado— es conocida como la *Teoría de Kant-Laplace*.

Un segundo escrito en el que Kant desarrolló pensamientos científico-naturales que anticipaban ideas futuras, es la *Monadología física*[1]. Como ya muestra el título, Kant enlaza aquí con el concepto leibniziano de mónada. Intenta determinar, más de cerca, cuál es la esencia de las partículas más pequeñas, por cuyo movimiento surgió el universo. Define su esencia como «fuerza que llena el espacio». Lo que constituye, pues, la esencia de la materia, su corporalidad o impenetrabilidad, es una *fuerza*. ¡No hay materia, sólo fuerza (energía)! Este pensamiento de Kant ha experimentado un resurgimiento absolutamente sensacional en la física de nuestros días, la cual no sólo supone teórica-

---

[2] *Immanuel Kants Werke*, ed. por Ernst Cassirer, Berlín, 1912 ss. Todas las citas aducidas proceden de esta edición. Aquí, ver. I, p. 230.

[1] Este escrito fue redactado en latín.

mente que «materia» es sólo una forma particular de manifestarse la energía, sino que ha demostrado en la aplicación práctica de un modo más que palmario la interconvertibilidad de ambas.

Como tercera obra científico-natural, mencionaremos el escrito sobre las *razas*. Frente a la mera *descripción* clasificatoria de la naturaleza, Kant plantea la idea de una *historia* natural. Expresa así pensamientos que le han revelado como un precursor de la idea de la evolución, que alcanzaría un reconocimiento general en el siglo XIX.

> La historia natural [...] enseñaría las alteraciones de la configuración terrestre, y en la misma, las de de las criaturas terrestres (plantas y animales), que habrían sufrido por migraciones naturales, así como las nuevas especies resultantes de ella, surgidas a partir del arquetipo de un género. Posiblemente, haría de una gran cantidad de especies, aparentemente diferentes, razas de un mismo género, y transformaría para el entendimiento el sistema escolar, habitual ahora, de descripción de la naturaleza, en un sistema físico[4].

2. La formación del problema crítico

Dirijámonos ahora a la filosofía propiamente dicha. El sistema filósofico dominante que Kant se encontró durante sus estudios y en el primer período de su actividad docente era el de Leibniz-Wolff. Era, si se lo quiere caracterizar en dos palabras clave, *racionalismo* y, en cuanto al método, *dogmático*. Es racionalismo, esto es: es filosofía de la razón, basada en la posición de que lo que la razón dice sobre el mundo, es verdadero. Es posible desarrollar, a partir de los principios (innatos) de la razón, una imagen correcta del mundo, y ello —lo cual es importante— sin ayuda de la experiencia. Puesto que, para el racionalismo, la experiencia no es la base del conocimiento, ni tampoco su límite, no existe, para sus seguidores, ningún motivo para dudar de la posibilidad de una metafísica como ciencia de lo suprasensible que vaya más allá de cualquier experiencia. Los racionalistas también desarrollaban tales sistemas metafísicos. Al hacerlo, procedían *dogmáticamente*, esto es, sin un examen crítico previo de si la razón es, en efecto, capaz de proporcionar, con la certeza incondicional que se afirma, conocimientos independientes de la experiencia y que vayan más allá de ella. Al principio, Kant siguió la filosofía de Leibniz-Wolff, en la que fue introducido por su maestro, el wolffiano Knutzen, hasta, más o menos, el año 1760.

---

[4] *Werke*, II, 451 n.

Es entonces cuando empieza a haber señales de un vuelco en su pensamiento. Kant fue despertado del «sueño dogmático» por el filósofo inglés del *empirismo*, John *Locke*, así como por las consecuencias escépticas que, en lo que se refiere a la posibilidad de un saber seguro, había extraído David *Hume* de las enseñanzas de Locke.

Locke había dicho: nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos. Esto es empirismo consecuente. Sólo la experiencia (la exterior, por los sentidos, la interior, por la actividad autoobservadora de la conciencia) es fuente, y también límite, de nuestro conocimiento. Para un empirismo tal, la metafísica, en el sentido de una ciencia de lo suprasensible, es imposible, puesto que, justamente, lo suprasensible no ofrece ningún fundamento para la experiencia.

Que Kant había empezado a dudar de que el Racionalismo estuviera justificado y, con ello, de la posibilidad de una metafísica en el viejo sentido, es algo que muestran claramente (entre otros escritos) los *Sueños de un visionario*. Kant utilizó la polémica con el teósofo y visionario sueco Emanuel *Swedenborg* (1688-1772), a la que le habían empujado unos amigos, para rendir cuentas con las «ensoñaciones» de la metafísica dogmática. De ambos dice él que sus suposiciones pueden, ciertamente, ser pensadas, pero que comparten esta cualidad con algunas alucinaciones de enajenados. Muestra cómo —tan pronto como se abandona el suelo seguro de la experiencia— se puede llegar, de un modo estrictamente lógico, a las proposiciones y sistemas más raros y peregrinos. Hasta qué punto se ha alejado Kant de la metafísica dogmática es algo que se hace claro cuando, por ejemplo, dice acerca de la filosofía de Wolff:

> Cuando consideremos a esos arquitectos de castillos en el aire, que construyen ciertos mundos de pensamiento [...] aquel, por ejemplo, que habita el orden de las cosas tal como lo apuntala Wolff, menos con los ladrillos de la experiencia que con conceptos subrepticios [...] nos tomaremos con paciencia las contradicciones de sus historias, hasta que los señores hayan acabado su sueño[5].

Todo el escrito tiene un tono satírico semejante:

> Hudibrás el sutil podría habernos resuelto el enigma; pues según su opinión: si un aire hipocondríaco se desata en las tripas, todo depende de hacia dónde se dirija: que va para abajo, resulta entonces en un p..., que va para arriba, es entonces una aparición o una inspiración sagrada[6].

---

[5] *Sueños de un visionario*, *Werke*, II, 357.

[6] Ib., p. 364.

Pero las conclusiones que Kant extrae de sus discusiones son sumamente serias.

> La metafísica, de la cual ha sido mi destino enamorarme, por más que rara vez pueda jactarme de haber obtenido alguna prenda de su favor, tiene dos ventajas. Es la primera dar satisfacción a las tareas planteadas por el espíritu que investiga, cuando anda escrutando las cualidades ocultas de las cosas. Pero aquí, el resultado engaña demasiado a menudo la esperanza[7].

(Así, también en el caso de Swedenborg, a quien Kant califica de «candidato al manicomio».)

> La otra ventaja es más adecuada a la naturaleza del entendimiento humano y consiste en ver si también está determinada la tarea de lo que se puede saber, y qué relación tiene la cuestión con los conceptos de la experiencia, en los que tienen que apoyarse en todo momento nuestros juicios. En este sentido, la metafísica es una ciencia de los límites de la razón humana [...].

Vemos aquí cómo Kant se despide definitivamente de la metafísica en el viejo sentido —desde luego, no sin cierto esfuerzo de superación, ya que confiesa estar enamorado de ella— y cómo, por primera vez, se expresa la nueva definición kantiana de la metafísica: ciencia de los límites de la razón humana. Kant continúa: «Ciertamente, no he determinado este límite con exactitud [...].»

Determinar ese límite será a partir de ahora la tarea de Kant. De un lado, el racionalismo, de otro, el empirismo. ¿Quién tiene razón? Para decidirlo, dice Kant, debo hacer primero algo que nadie ha emprendido antes de mí de un modo verdaderamente crítico: debo investigar íntegramente la estructura del aparato del pensamiento humano. Sólo cuando tenga claridad sobre el modo de trabajar de este aparato, cuáles son las fuentes de nuestro conocimiento, su campo de validez y sus límites, sólo entonces podré juzgar con derecho si la metafísica es posible y, en caso de que así sea, de qué modo. A lo mejor resulta entonces que ninguno de los dos —ni el racionalismo ni el empirismo— tiene razón. ¿O los dos, pero sólo en un sentido limitado?

> Mi propósito es convencer, a todos los que encuentran algún valor en ocuparse de la metafísica, de que es inevitable y necesario dejar primero de lado su trabajo, considerar como no ocurrido todo lo ocurrido y, sobre todo, plantear primero la pregunta: «¿Es posible de verdad algo así como la metafísica?» Si es una ciencia, ¿cómo es que no pueda ganarse, como las otras

---

[7] Ib., p. 384

> ciencias, un aplauso general y duradero? Si no lo es, ¿cómo puede ser que tenga en vilo al entendimiento humano con esperanzas que nunca se desvanecen, pero tampoco se cumplen nunca? Así pues, pueda demostrarse o no su saber y su no saber, es preciso convenir de una vez algo seguro sobre la naturaleza de esta ciencia racional; pues es imposible que siga estando por más tiempo sobre el mismo pie[8].

El hecho de que Kant dedicara los siguientes quince años a pensar intensivamente sobre esta cuestión muestra, en primer lugar, la dificultad de la tarea, en segundo lugar, la meticulosidad y la paciencia con que la fue elaborando, e indica, en tercer lugar, que Kant no podía ni quería darse por satisfecho con ninguna de las dos corrientes en disputa. Una primera visión de la solución kantiana a esta tarea la dio el escrito, aparecido en 1770, *Sobre las formas y los principios del mundo sensible e inteligible*. Pero harían falta todavía once años más hasta que Kant, a los cincuenta y siete años, sorprendiera al mundo con su *Crítica de la razón pura*.

III. *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

1. PECULIARIDAD, ESTRUCTURA, CONCEPTOS FUNDAMENTALES

> Me atrevo a decir que no debe de haber una sola tarea metafísica que no quede aquí resuelta, o de la que no se exponga, al menos, la clave para su resolución[9].

A una obra que se presenta con semejante pretensión, podremos plantearle —según el propio Kant— dos reclamaciones: certeza incondicionada de los resultados y claridad en su exposición. Kant deja el juicio sobre lo primero a la decisión del lector y de la posteridad. En lo que atañe a la claridad, dice Kant, por mor de ella, se ha preocupado suficientemente de dar *conceptos*. Al principio, le pareció igualmente necesario dar claridad, además, por medio de *intuiciones*, esto es, ejemplos prácticos y explicaciones concretas.

> Bien pronto vi la magnitud de mi tarea y la multitud de objetos de los que tendría que ocuparme; y como me diera cuenta de que éstos, con sólo exponerlos secamente, de un modo meramente escolástico, podrían alargar la obra más que bastante, decidí que no era aconsejable engrosarla aún más

---

[8] *Prolegomena*, *Werke*, IV, 9.
[9] *Crítica de la razón pura*, *Werke*, III, 8.

por medio de ejemplos y explicaciones, que sólo son necesarios cuando se tiene una intención divulgadora [...][10].

Así pues, Kant no ha puesto nada más que la estructura. Para presentarla, se requirió un libro extensísimo (884 páginas en la primera impresión de la segunda edición). ¿Podemos esperar presentar el contenido en unas pocas páginas? Algo del todo imposible. Pero podemos intentar dar una primera impresión de lo siguiente: el carácter propio y estructura de la obra, las tres preguntas principales que plantea, el particular método de trabajo de Kant, y la dirección en la que apuntan sus respuestas.

Ahora bien, las obras principales de Kant no son sólo de las más substanciosas de la literatura universal, sino también de las más difíciles. Kant era muy consciente de las dificultades. El mismo califica su «deducción de los conceptos puros del entendimiento», pieza medular de la primera crítica, como «lo más difícil que se haya podido emprender nunca en metafísica»[11]. Apelar, frente a las dificultades de una crítica incisiva de la razón, simplemente al sentido común —como había hecho, contra Hume, una escuela escocesa de filosofía, fundada por Thomas *Reid* (1710-1796)—, no es «mirado a la luz, [...] otra cosa que apelar al juicio de la multitud; un aplauso que hace enrojecer al filósofo»[12]. Kant le concede todo su derecho al sentido común, pero «el martillo y el cincel pueden servir muy bien para trabajar una madera, mas para grabar en cobre se precisa un buril»[13].

Al lector que quiera estudiar a Kant, podría aconsejársele que leyera, primero, una introducción más detallada que la que se pueda dar aquí[14], y aun entonces, no empezar con la lectura de las críticas, sino, para ir haciéndose al lenguaje kantiano, leer uno de los escritos precríticos más ligeros; y para introducirse en el mundo de pensamiento de la *Crítica*, los *Prolegómenos*, que Kant mismo publicó poco después de la *Crítica de la razón pura* como una exposición simplificada y resumida de ella.

La *Crítica de la razón pura* consta, además del prólogo y de la introducción, de dos partes principales: la doctrina trascendental de los elementos, que constituye la parte más extensa del libro, y la doctrina

---

[10] Ib., 11.
[11] *Prolegomena*, *Werke*, IV, 9.
[12] Ib., 7.
[13] Ib., 8.
[14] Por ejemplo, Woldemer Oscar Döring, *Das Lebenswerk Immanuels Kants*, nueva ed., Hamburg, 1947.

trascendental del método. La teoría de los elementos tiene, a su vez, dos partes: la estética trascendental trata la facultad de la sensibilidad; la lógica trascendental, la facultad del pensamiento. La lógica vuelve a tener, también, dos partes: la analítica trascendental trata el entendimiento, la dialéctica trascendental, la razón.

Vamos a intentar explicar inmediatamente los conceptos usados hasta ahora, y algunos otros. Podemos seguir así el hilo de pensamiento de la propia introducción de Kant.

«Crítica» no significa, como hoy, «criticar» en el sentido de juzgar, sino iluminar, examinar, determinar los límites.

Todo conocimiento comienza con la experiencia. Kant coloca esta frase de los empiristas al principio. ¿Cómo podríamos conocer si los objetos no afectaran nuestros sentidos y pusieran en movimiento la actividad de nuestro entendimiento? *Temporalmente*, la experiencia precede a todo conocimiento. Pero con ello no se dice que todo conocimiento nace *de* la experiencia. Bien pudiera ser que lo que llamamos experiencia fuera un compuesto de las impresiones que nos vienen de fuera y algo que añadamos nosotros mismos. Un análisis crítico debe analizar ambos factores. Debe investigarse si existe algo que poseamos antes de toda experiencia, es decir, *a priori*. El conocimiento empírico se obtiene siempre *a posteriori* (después de la experiencia, precisamente). Un conocimiento *a priori* se llama *puro*, cuando no se halla mezclado con nada empírico.

¿En qué podemos distinguir semejante conocimiento puro de uno empírico? Hay dos caracteres seguros: *necesidad* y estricta *universalidad*. Por sí sola, la experiencia no puede proporcionar nunca una necesidad estricta. Lo único que la experiencia siempre enseña (como mostró Hume) es que algo está hecho de tal o de cual manera, no que tenga que estar hecho así necesariamente. Ni tampoco puede la experiencia conferirle una universalidad estricta a sus proposiciones. Con ella, no podemos salir nunca de una universalidad relativa; sólo podemos decir, en cada caso: hasta donde hemos podido observar, no hay ninguna excepción a esta o aquella proposición. Si aparece, pues, una proposición con absoluta necesidad y estricta universalidad, tiene que tener un origen a *priori*. Esto vale, por ejemplo, para la proposición: todo cambio debe tener una causa. Hume había mostrado que esta proposición, en cuanto universal y necesaria, no puede proceder de la percepción. Y había concluido: esa proposición, pues, no es necesaria ni universal, sino sólo un producto del hábito. Kant concluye: esa proposición *es* universal y necesaria, luego, entonces, ¡precisamente ella no puede proceder de la experiencia!

Fundamental para todo lo que sigue es la distinción entre *juicios analíticos* y *juicios sintéticos*. El juicio es el enlace lógico de un sujeto y un predicado. Analítico significa que «descompone», que «desmembra». Si yo digo: todos los cuerpos son extensos, o: la esfera es redonda; estoy tan sólo expresando en el predicado algo que ya se halla contenido en el concepto de sujeto, pues el concepto de «cuerpo» contiene la característica de «ser extenso», el concepto de «esfera» la característica de «redondo». Esto son juicios analíticos. Sintético significa «que une», que «pone junto». Si yo digo: esta esfera es de oro, le añado entonces al concepto de «esfera» algo que no está contenido para nada en él, pues la esfera no tiene por qué ser de oro. Lo que le añado —la característica de ser de oro— procede de la experiencia. Si no me he convencido por medio de la percepción de que la esfera es redonda, no puedo pronunciar ese juicio.

Ello significaría que puedo formar los juicios sintéticos sólo *a posteriori*, a partir de la experiencia. Naturalmente, un juicio formado de ese modo no es, en modo alguno, ni universal ni necesario. ¿Qué ocurre, entonces, con una proposición como: todo cambio tiene una causa? La experiencia, como hemos demostrado, no me autorizaría nunca a plantearla como universal y necesaria. La proposición es sintética, pues ya puedo descomponer todo lo que quiera el concepto de cambio, y sólo encontraré un cambiar en el tiempo, pero ningún momento de enlace necesario con una causa. Y la proposición es universal y necesaria. ¿Es que hay, entonces, juicios sintéticos *a priori*? ¡Sí!, responde Kant.

Una mirada más de cerca muestra que tanto el entendimiento común como las ciencias están cuajados de tales juicios sintéticos *a priori*. Para empezar, son sintéticos (primero) los juicios *matemáticos*. Kant elige un ejemplo muy sencillo para ello: la proposición 7+5=12 es *a priori*, pues vale necesariamente, y sin excepción. ¿Es analítica? Kant dice: no. Esto es algo que se hace claro si pienso en la suma de números mayores. De la mera representación de las cantidades 7654 y 3647 no puedo nunca obtener un resultado correcto mientras no me ayude de la intuición, es decir, calcule, es decir, cuente. Resulta muy curioso que la proposición no llegue a formularse sin ayuda de la intuición, y, sin embargo, deba ser *a priori*, es decir, independiente de toda experiencia. Ello sólo sería posible si hubiera algo así como una intuición *pura* libre de la experiencia. Lo mismo vale para otras proposiciones de la matemática pura. También contienen (en segundo lugar) proposiciones sintéticas *a priori* las *ciencias naturales*. Y también (en tercer lugar) la *metafísica* debería, cuando menos, ya que pretende proporcionar conocimiento más allá de la experiencia, contener proposiciones semejante. Con ello, nos encontramos ante la cuestión principal

de la *Crítica de la razón pura*: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori*?

Dado que la matemática, las ciencias naturales y la metafísica contienen tales proposiciones, esta cuestión incluye:

— ¿Cómo es posible una matemática pura?
— ¿Cómo es posible una ciencia natural pura?
— ¿Cómo es posible la metafísica, al menos si quiere llamarse ciencia?

Elaborar estas cuestiones es el cometido de una ciencia particular que Kant denomina «Crítica de la razón pura». *Razón pura* es precisamente aquella que contiene en sí los principios para conocer algo *a priori*. Kant llama a su libro *crítica* porque no presenta un sistema completo de la razón pura, sino sólo un enjuiciamiento crítico de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites. Para comprender la articulación que hemos expuesto más arriba, hemos de hacernos presentes aun el sentido de los conceptos allí aplicados. Kant llama *trascendental* «a todo conocimiento que no se ocupa tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*»[15]. La filosofía trascendental es, pues, un sistema de todos los principios de la razón pura. Trascendental (que no debe confundirse con el ambiguo concepto de «trascendente») no significa, pues, más «allá de la experiencia», «algo que queda por encima de toda experiencia», sino «que precede y subyace a toda experiencia, que la hace posible».

La división en estética y lógica se basa sencillamente en que hay dos fuentes del conocimiento humano: la percepción sensible y el entendimiento. Para ambas debe investigarse hasta qué punto contienen en sí elementos *a priori*; en particular, la sensibilidad, por medio de la cual nos son dados los objetos, antes que el entendimiento, por medio del cual son pensados. Kant llama estética a la parte que atañe a la sensibilidad, según el sentido original de la palabra, el cual no es, como es hoy habitual, el de «teoría de lo bello», sino «teoría de las sensaciones».

2. La estética trascendental

Así pues, este título significa: investigación trascendental de la facultad del conocimiento sensible. Sensibilidad es la facultad, que

[15] *CRP*, *Werke*, III, 49.

reside en nosotros, de ser impresionados (afectados) por algo que incide en nosotros desde el exterior. Los sentidos, y sólo ellos, nos proporcionan *intuiciones*, es decir, representaciones inmediatas de objetos individuales. A primera vista, una representación individual semejante, pongamos, por ejemplo, una rosa, parece ser aquello último que no es posible seguir analizando, y con lo que nos podemos encontrar en la descomposición de nuestro proceso de conocimiento. Una investigación crítica muestra que en modo alguno es así, que, antes bien, hay dos cosas que participan en su producción: tenemos sentidos diferentes. El sentido del olfato, en nuestro ejemplo, proporciona un aroma determinado, la vista y el tacto una forma y un color determinado del objeto. Los sentidos nos proporcionan *sensaciones*, las cuales, como tales, sólo dan la materia prima para la representación «rosa». Hay, además, algo en nosotros que, primero, *ordena* las sensaciones, de un modo muy determinado: en una unidad espacial y temporal. La representación individual, pues, no es mera materia, sino que es, ya, materia formada. Aquello dentro de nosotros que produce este orden, no puede proceder ello mismo también de la sensación.

a) *El espacio*

Si quiero, puedo prescindir (abstraer) de todo lo empírico. Puedo dejar de pensar en el olor, el color, u otro componente de la rosa. Pero hay una cosa de la que no puedo prescindir sin anular la representación misma: del carácter de estar extendida en el espacio. La representación del espacio es *a priori*. El espacio, según ello, no es otra cosa que la forma en la que nos son dadas todas las manifestaciones exteriores de los sentidos. No es inherente a los objetos mismos. Somos nosotros los que llevamos la representación espacial a las «cosas». El aparato de los sentidos del ser humano está organizado de tal modo que todo lo que percibamos se nos tiene que manifestar en forma de una yuxtaposición en el espacio. Cuando los sentidos transmiten las sensaciones, debe existir, desde luego, algo que actúe sobre ellos desde fuera. No puede decirse nada más sobre este algo exterior. Nunca podré saltar la barrera que se me impone por que esto exterior sólo se me aparezca en la forma en que me llega a los sentidos. De lo que haya detrás del fenómeno, de la *cosa en sí* (Kant la llama también noúmeno), no puedo saber nada.

Con esta barrera, sin embargo —es decir, las cosas tomadas como fenómeno para nosotros, de otro modo no nos son accesibles—, la representación del espacio es, en sentido estrico, universal y necesaria. Todos los seres humanos tienen la misma estructura de la sensibilidad;

para todos los seres humanos (cómo sea en otros seres vivos es algo que ignoramos), todo lo que se manifieste, sólo puede hacerlo en la forma del espacio. En este sentido, Kant puede decir que «el espacio tiene una realidad empírica», es decir, tiene una validez objetiva para todo lo que se nos pueda manifestar cada vez como un objeto externo. Si las cosas en sí están en el espacio es algo que no podemos saber. Por ello, Kant puede continuar diciendo —sin que ello signifique contradicción con lo anterior— que «el espacio tiene una idealidad trascendental», es decir, que el espacio no es nada en cuanto eliminamos la condición de posibilidad de todas las experiencias. Por ende, el espacio es una forma *a priori* de la intuición de nuestro sentido externo.

b) *El tiempo*

Como el espacio, también el tiempo nos está dado *a priori*. El tiempo es la forma pura de nuestro sentido interno, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior. Observamos en nosotros diversos estados psíquicos: sentimientos, excitaciones de la voluntad. representaciones. Pero, por muy diferentes que sean entre sí, tienen una cosa en común: transcurren *en el tiempo*. El tiempo no procede de uno de ellos, sino que es la condición sin la cual no podríamos, en absoluto, tener ninguna experiencia de ellos. El tiempo es universal y necesario, es la forma, dada *a priori*, de nuestra intuición interna.

Mas todo lo exterior nos es dado sólo en la forma de representaciones dentro de nosotros. Y, como el tiempo es la forma necesaria de nuestro representar, es, con ello, no sólo la forma de nuestra intuición *interna* (del mismo modo que el espacio la forma de lo exterior), sino nuestra de intuición sin más: «todos los fenómenos en general [...] están en el tiempo, y están, necesariamente, en relación con el tiempo».

También el tiempo tiene realidad empírica, es decir, validez absoluta para todas las cosas como fenómenos (externos e internos), y tiene idealidad trascendental, es decir, no corresponde a las cosas en sí.

c) *La posibilidad de la matemática*

En el hecho de que el espacio y el tiempo residan en nosotros mismos como formas *a priori*, se basa la posibilidad de la matemática. Pues la matemática sólo trata de las determinaciones de espacio y tiempo.

La *geometría* trata de relaciones espaciales. Enseña, por ejemplo, que la línea recta es el camino de unión más corto entre dos puntos. Es ésta una proposición sintética, pues de la descomposición del concepto de línea recta sólo resulta esta cualidad, y nada relativo a magnitud. Debo recurrir a la intuición. ¡Pero no necesito esperar a la experiencia! Pues, de antemano —*a priori*—, tengo ya dentro de mí la representación del espacio. Ello me permite formar este juicio sintético *a priori*. Y, como yo, cualquier otro ser humano tiene en sí la misma forma de intuición espacial. En esto se basa la universalidad y la necesidad que distingue a las proposiciones de la geometría.

La *aritmética* calcula. Todo cálculo es, en el fondo, contar, es decir, se basa en la sucesión en el tiempo. Como tengo en mí el tiempo como forma pura de la sensibilidad, e igualmente todos los seres humanos, la aritmética, sin ayuda de la experiencia, sobre la base, puramente, de la intuición interna del tiempo, puede plantear proposiciones de validez universal y necesaria.

La primera pregunta de la *Crítica*: ¿cómo es posible la matemática?, queda, con ello, respondida.

3. La analítica trascendental

a) *El problema*

¿Cómo se produce el conocimiento? Nada hay en el entendimiento —había dicho Locke— que no haya estado antes en los sentidos. Cierto, —había respondido Leibniz—, ¡con la excepción el entendimiento mismo! Esto describe, casi a modo de eslogan, también la respuesta de Kant a esta pregunta, cuya exposición en detalle constituye la parte más larga y difícil de la *Crítica de la razón pura*.

Ya hemos dicho, al comienzo, que todo pensar, todos los conceptos, se pueden referir únicamente a los objetos que nos son dados por la experiencia. Los conceptos sin intuiciones son vacíos. De los dos «troncos» de nuestra facultad de conocer, es, pues, el entendimiento el que, si no ha de andar a tientas en el espacio vacío, está siempre supeditado a la sensibilidad, que le proporciona el material de la intuición. Pero la sensibilidad está igualmente supeditada al entendimiento. La sensibilidad nos proporciona intuiciones, es decir, sensaciones, las cuales están, en cierto modo, previamente ordenadas según las formas *a priori* de la sensibilidad, el espacio y el tiempo. La mera intuición, sin el entendimiento, nos sería «ininteligible». Las intuiciones sin conceptos son ciegas.

Así pues, la sensibilidad y el entendimiento operan juntos en el conocimiento. Del mismo modo que, dentro de la sensibilidad, las formas *a priori* de ésta ordenan las sensaciones, también el entendimiento sigue ordenando la materia prima que provee la sensibilidad —tomada en conjunto—; la eleva hasta el concepto, y une los conceptos para dar juicios.

Esta última actividad —la enlazadora— del entendimiento es, como se sabe, objeto de la *Lógica*, acerca de la cual hemos pensado en detalle a propósito de su fundador, Aristóteles. Esta lógica general no había cambiado esencialmente desde los tiempos de Aristóteles. También Kant la deja, en lo esencial, seguir existiendo como estaba. Pero lo que a Kant más le interesa, en primer lugar, no es la cuestión de la lógica general: ¿Cómo debo unir los conceptos para llegar a juicios correctos, conclusiones, etc.? Sino que la pregunta de Kant es: ¿Cómo es que llega nuestro entendimiento a los conceptos? ¿Cómo es que nuestro entendimiento puede formar conceptos que se refieren a un objeto determinado y coinciden con él (pues tal es el sentido de «conocer»)?

Éste es el tema de la Lógica *trascendental*, fundada por Kant.

b) *Las categorías*

Para investigar la pregunta se impone, en primer lugar, el siguiente procedimiento, hasta cierto punto experimental. Partiendo de la suposición de que en la producción de cada concepto, además del elemento empírico proporcionado por la intuición, participa también la actividad formadora del entendimiento, podría tomarse algunos conceptos arbitrariamente e intentar aislar en ellos los dos elementos respectivos. Este procedimiento tendría un gran inconveniente. No llegaríamos a tener una visión *completa* y *sistemática* de las acciones originarias de enlace que realiza el entendimiento, de los *conceptos puros del entendimiento*. No sabríamos, ni si los conceptos encontrados son realmente los originarios, si no se pueden seguir reduciendo más, ni tampoco podríamos estar seguros de si, quizá, debido a una elección desafortunada de los objetos de investigación, no habríamos pasado por alto algunos esenciales de entre ellos.

Hay otro camino mejor. Para la actividad del entendimiento que consiste en *enlazar* las categorías, ya había encontrado Aristóteles las formas fundamentales. Pero toda *formación de conceptos* es un *juzgar*. Pues juzgar significa, al fin y al cabo, enlazar contenidos o cualidades, y eso es también lo que hacemos cuando formamos conceptos. Así pues, si nuestro pensar está gobernado por una unidad, las formas para

la formación de conceptos deberían corresponder a las de la formación de juicios.

La *tabla de las formas de juicio* comprende cuatro puntos de vista diferentes, según los cuales pueden ponerse en relación los conceptos, y cada punto de vista comprende tres formas de juicio[16]:

1. Cantidad de los juicios
(Alcance de validez de los juicios)
Universales
Particulares
Individuales

2. Cualidad
(Validez o no validez de la relación)
Afirmativos
Negativos
Infinitos

3. Relación
(Tipo de relación)
Categóricos (incondicionado)
Hipotéticos (condicionado)
Disyuntivos (excluyente)

4. Modalidad
(Tipo de validez de la relación)
Problemáticos (conjeturales)
Asertóricos (afirmativos)
Apodícticos (necesarios)

Daremos un ejemplo para cada una de las doce formas[17]:

—Juicio universal: todos los hombres son mortales.
—Juicio particular: algunas estrellas son planetas.
—Juicio individual: Kant es un filósofo.
—Juicio afirmativo: esta rosa es roja.
—Juicio negativo: aquella rosa no es roja.
—Juicio infinito: esta rosa es no-aromática (cualquier otra cosa que sea, quedan aún infinitas posibilidades; de ahí que sea un juicio infinito).

[16] Ib., 92.
[17] Ejemplos tomados de Döring, pp. 47-48.

—Juicio incondicionado: este triángulo tiene un ángulo recto.

—Juicio condicionado: si un triángulo tiene un ángulo recto, los otros dos ángulos son agudos.

—Juicio excluyente: un triángulo es o rectángulo, o acutángulo, u obtusángulo.

—Juicio problemático: la rosa puede florecer hoy.

—Juicio asertórico: la rosa florecerá hoy.

—Juicio apodíctico: la rosa tiene que florecer hoy.

En estas formas de juicio se revelan las formas fundamentales de nuestro pensar. Tienen que subyacer también a la formación de los conceptos. Sólo tenemos que buscar, detrás de cada una de las doce formas de juicio, el concepto que le corresponde, y tendremos ante nosotros las formas fundamentales de toda formación de conceptos. Kant las llama *categorías*. Por ejemplo, es evidente que sólo podemos formar un juicio universal porque tenemos en nuestro entendimiento un concepto fundamental de «realidad»; un juicio negativo, en virtud de que un concepto de «no-realidad», etc. Esto, aplicado a las doce formas de juicio, da como resultado la siguiente *tabla de las categorías* (*conceptos puros del entendimiento*)[18].

1. Cantidad
Unidad
Multiplicidad
Totalidad

2. Cualidad
Realidad
Negación (no-realidad)
Limitación

3. Relación
Substancia y accidente
Causa y efecto
Comunidad (acción recíproca)

4. Modalidad
Posibilidad-imposibilidad
Existencia-no existencia
Necesidad-contingencia

[18] *CRP*, *Werke*, III, 98.

¿Cómo se origina, entonces, el concepto de un objeto? A partir de la sensación, surge, primero, por medio de las formas *a priori* de la sensibilidad, la intuición en el espacio y el tiempo. El entendimiento enlaza las intuiciones según el punto de vista de las doce categorías. Ello da conceptos *empíricos* (formados con material de la intuición). Recibimos conceptos *puros* cuando enlazamos unas con otras meras formas de la sensibilidad y del entendimiento, es decir, espacio, tiempo y categorías. Kant no entra en la elección sistemática y composición de estos conceptos, ni tampoco en una definición de la categoría, «aun cuando pudiera estar en posesión de alguna»[19].

c) *La deducción de los conceptos puros del entendimiento*

Nos queda aún la cuestión más importante: ¿Cómo es posible que las categorías, siendo *a priori*, es decir, residiendo en el entendimiento antes de toda experiencia, puedan referirse a objetos de la experiencia, de tal modo que yo pueda *conocer objetos* precisamente con la ayuda de estas formas *a priori*? Kant da la respuesta en la *deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento.*

Tomemos como ejemplo la causalidad. El empirista Locke dice: si percibimos el enlace causal de dos procesos, reconocemos en ello una fuerza que actúa entre las cosas «reales» (las sustancias). El escéptico Hume dice: no podemos percibir absolutamente ningún enlace causal. Lo único que percibimos son sucesiones. El principio de causalidad, por ello, no tiene ninguna validez objetiva. Es sólo una especie de derecho de la costumbre (justificado por la práctica). Kant dice: Hume tiene toda la razón en que el principo de causalidad no puede derivarse de la percepción. Pues procede del entendimiento. ¡Y, sin embargo, vale, de modo universal y necesario, para toda experiencia! ¿Cómo es posible? No puede ser de otro modo: puesto que toda experiencia se produce de tal modo que el entendimiento estampa sus formas de pensamiento (entre ellas, como una de las relaciones, la da causalidad) en la materia prima proporcionada por la sensibilidad, ¡resulta claro entonces que, en cada experiencia, tenemos que encontrar estas formas!

Claro está que, para las cosas *en sí*, las categorías son tan poco válidas como las formas *a priori* de la sensibilidad, el espacio y el tiempo. Para las cosas tal como se nos *manifiestan*, las categorías, sin embargo, tienen una validez universal y necesaria. No podrá ocurrirnos

[19] Ib., 100.

nunca una experiencia que no coincida con la ley de la causalidad, pues que toda experiencia se produce sólo merced a la actividad formadora del entendimiento por medio de las categorías.

d) *El Juicio trascendental*

Hemos conocido en las categorías las formas *a priori* de las que se sirve el entendimiento al ordenar el material de la intuición. ¿Cómo puede saber el entendimento cuál de las doce categorías tiene que aplicar cada vez al desordenado cúmulo que es ese material? Tiene una facultad que le capacita para encontrar la correcta. A esta facultad la llama Kant *Juicio**.

El miembro de unión entre las categorías y el material que deben formar consiste en que todo lo múltiple de la intuición se halla sometido a una forma universal, la del tiempo. Cada categoría corresponde a un esquema temporal. Con ello, claro está, no hemos hecho más que señalar esta función del Juicio. Cada categoría corresponde, por ello, a un esquema temporal. Pasaremos por alto las discusiones en detalle de Kant sobre este «esquematismo de los conceptos puros del entendimiento».

e) *La posibilidad de las ciencias naturales*

La segunda cuestión fundamental de la *Crítica*, ¿cómo es posible una ciencia natural?, queda también respondida por la analítica trascendental. Es posible por motivos paralelos a los de la matemática. Al orden regular de los fenómenos lo llamamos naturaleza, y a sus leyes, leyes de la naturaleza. Pero el orden de la naturaleza según leyes se explica por que nuestro entendimiento enlaza los fenómenos según las normas que residen en él. ¡El hombre es el legislador de la naturaleza! Puesto que es nuestro propio pensamiento el que «hace» la naturaleza (aunque, sin embargo, no la «crea»), puede decirse que ¡no es nuestro conocimiento el que se rige según los objetos, sino que los objetos se rigen de acuerdo con nuestro conocimiento!

---

* Siguiendo una costumbre ya habitual en la literatura filosófica en español, traducimos *Urteilskraft* (literalmente, «capacidad de juzgar»), como «Juicio», y *Urteil* como «juicio». (*N. del T.*)

Este resultado de la investigación de Kant significa una revolución, no menor que la que produjeron los resultados de la de Copérnico en astronomía. Kant mismo utiliza esta comparación:

> Hasta ahora, se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los intentos, basados en este presupuesto, de hacer algo *a priori* sobre él por medio de los conceptos han fracasado. Ensáyese, por ello, una vez, si no avanzaremos mejor en las tareas de la metafísica admitiendo que son los objetos los que tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la posibilidad que reclamamos de un conocimiento de los mismos *a priori* [...]. Ocurre aquí entonces lo mismo que con el primer pensamiento de Copérnico, el cual, después de que no podía aprobar la explicación del movimiento del cielo si admitía que todos los astros giran alrededor del obsevador, ensayó si no daría mejor resultado que fuera el observador el que girara y las estrellas permanecieran en reposo[20].

4. La dialéctica trascendental

Si intentamos ahora, repasando todo lo dicho hasta aquí, obtener una respuesta para la tercera pregunta: ¿Cómo es posible la metafísica (como ciencia de lo suprasensible)?, la respuesta habrá de ser negativa, aniquiladora. El ámbito de la ciencia como conocimiento ordenado de necesidad y la universalidad alcanza hasta donde llegue el ámbito de la experiencia posible. Estamos confinados al mundo de los fenómenos.

Sin embargo:

> La razón humana tiene el destino singular de [...] verse acosada por preguntas que no puede rechazar, pues le vienen dadas por la naturaleza de la razón misma; pero a las que tampoco puede responder, pues sobrepasan toda facultad de la razón humana[21].

Reside en el hombre un impulso irresistible a ir más allá del mundo de los fenómenos en el espacio y en el tiempo. ¿Qué es el alma? ¿Qué es el mundo? ¿Qué es Dios? Son estas preguntas que no podemos apartar simplemente a un lado si queremos llegar a una intuición plenamente satisfactoria de la vida. ¿Cómo se comporta nuestra razón a propósito de esto? ¿Ha puesto la naturaleza en nosotros un impulso que nos hace aspirar eternamente a lo inalcanzable?

---

[20] Ib., 18.

[21] Comienzo del prólogo a la *CRP*.

Kant aborda esta cuestión en la dialéctica trascendental. (No sólo la aborda realmente, sino que no la responde exhaustivamente: ello iría más allá del ámbito de la razón teórica.) Si, en las observaciones introductorias, hemos dicho que esta parte trata de la «razón» a diferencia del entendimiento, hemos de añadir aquí que «razón» se utiliza, evidentemente, en otro sentido, más restringido, que en el título de la obra. En él, razón significa el concepto global de todas nuestras facultades espirituales y psíquicas. Aquí, razón es *la facultad de las ideas* delimitada frente a la sensibilidad como facultad de la intuición, y frente al entendimiento como facultad de los conceptos.

Después de lo dicho, no erraremos al esperar que, para Kant, «idea» tiene que significar algo diferente que para Platón, por ejemplo. El propio Kant, en la introducción a la *Crítica*, observaba que Platón había osado lanzarse con las alas de las ideas en el espacio vacío, donde no podía encontrar apoyo alguno.

En cierta medida, la razón constituye un piso superior, por encima de la sensibilidad y el entendimiento. Por su uso lógico, la razón es —prescindiendo, por el momento, de las ideas— la *facultad de extraer conclusiones*. El entendimiento forma los conceptos y los enlaza en juicios. La razón une los juicios en deducciones. Es capaz de derivar, a partir de una o varias proposiciones, una proposición nueva[22]. ¿Cuál es el resultado de esta actividad unificadora de la razón? Del mismo modo que el entendimiento ordena en conceptos lo múltiple de la intuición, la razón, a su vez, une lo múltiple de los conceptos y los juicios en una conexión superior. La razón produce, pues, una unidad en nuestros conocimientos que va aun más lejos.

A partir de esta actividad unificadora de la razón crece, con toda naturalidad, el afán de unificar la multiplicidad no sólo relativamente —en unidades parciales superiores—, sino de producir una *unidad perfecta*. La razón aspirará a un *incondicionado*. Esta aspiración de la razón viene conducida por ciertos «conceptos directores de la razón»: las *ideas*.

Kant llama también a las ideas «principios regulativos». Es decir: la razón guía al entendimiento de un modo semejante a como éste ilumina la sensibilidad (hace comprensibles sus intuiciones en conceptos). Pero hay una diferencia decisiva: la razón sólo le da reglas al entendimiento de cómo *debe* proceder. De ahí «principios regulativos».

¿Qué ideas hay, entonces, cómo se producen, y cómo actúan? Como muestra la tabla de las formas de juicio, hay tres modos posibles

---

[22] *Supra*, pp. 208 ss.

de relación en los cuales pueden enlazarse las proposiciones. Correspondientemente, la razón desarrolla tres ideas. Para el modo categórico, incondicionado de enlace, surge la idea, que subyace a todas nuestras representaciones, de una unidad incondicionada del sujeto pensante, la idea *psicológica* o la idea del *alma*.

Del modo hipotético y condicionado de enlace surge el afán de salir de la serie infinita de fenómenos condicionados hacia una unidad incondicionada de todos estos fenómenos, la idea *cosmológica*, la idea *del mundo*. Para el modo disyuntivo, exclusivo, de enlace surge la idea de una unidad incondicionada de todos los objetos del pensar en general, la idea de un ser supremo, la idea *teológica*, la idea de *Dios*.

Lo decisivo es que las ideas son sólo prescripciones regulativas. Son, en cierto modo, como indicadores, dentro de nosotros, que apuntan a un objetivo situado en el infinito. La idea de alma me dice: *debes* enlazar todos los fenómenos psíquicos *como si* hubiera una unidad, el alma, subyaciéndoles. La idea del mundo: debes enlazar la serie de fenómenos condicionados como si hubiera una unidad incondicionada, el mundo, subyaciéndoles. La idea de Dios: debes pensar como si para todo lo que existe hubiera una causa primera y necesaria, el Creador divino. Por estos tres caminos, tienes que tratar de poner una unidad esquemática en el conjunto entero de tu conocimiento[23].

La *Crítica de la razón pura* no puede hacer más en este ámbito. Muestra que las mencionadas ideas *pueden ser pensadas*, es decir, no contienen en sí ninguna contradicción interna, es más, resultan necesariamente, por así decirlo, del uso de la razón. Pero en ningún caso debemos confundir pensar con conocer, y suponer que les pudiera corresponder una experiencia posible.

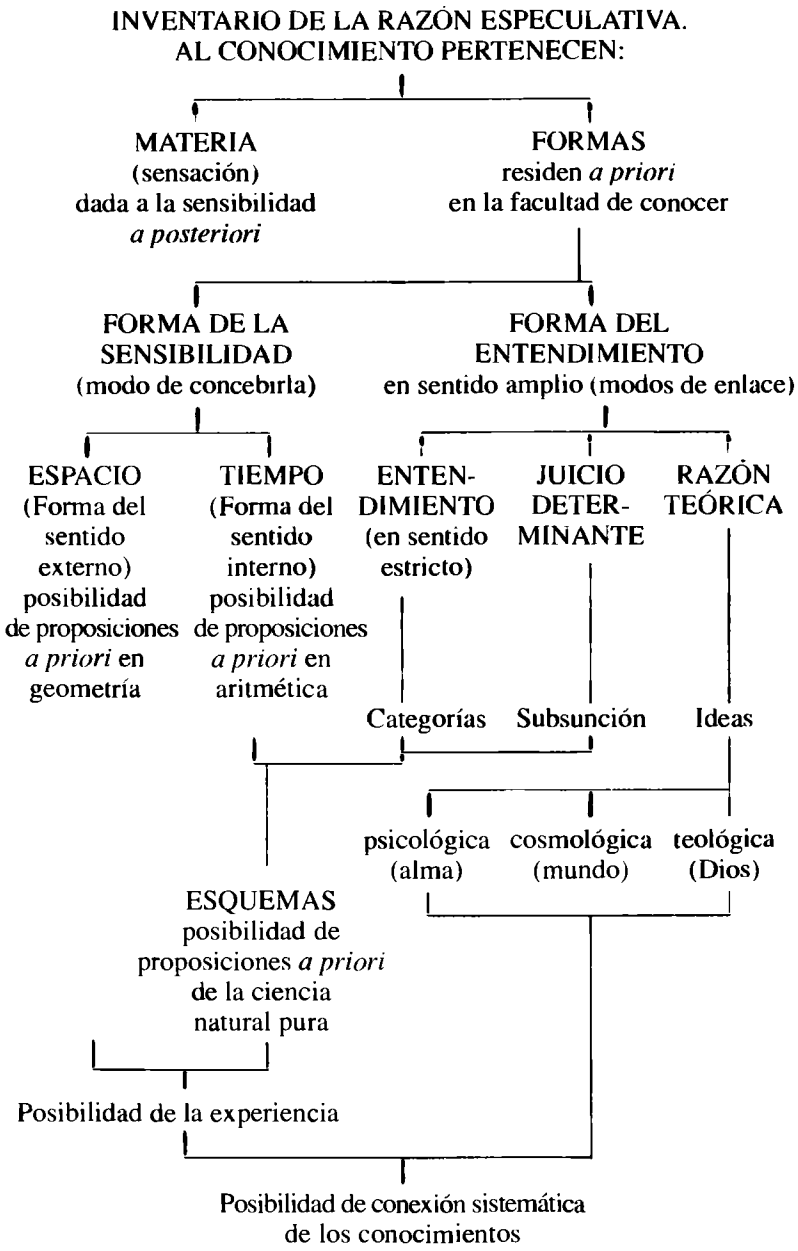
Semejante tentación es fácil. Si se sucumbe a ella, cae la razón en contradicciones indisolubles (antinomias). La razón se vuelve «sofística», «dialéctica». Kant aplica un gran esfuerzo en mostrar detalladamente que las contradicciones que así resultan son insolubles, especialmente, también, en lo que se refiere a la idea teológica, y la prueba racional de la existencia de Dios, algo que la teología intenta una y otra vez. Dios, sin embargo, no puede ser demostrado ni refutado por la razón. Y lo mismo ocurre con las otras ideas.

Una exposición esquemática de la estructura arquitectónica de la razón según Kant será apropiada, acaso, para resumir lo que hemos dicho[24].

---

[23] Cf. Döring, p. 97.

[24] Tabla según Döring, p. 99.


INVENTARIO DE LA RAZÓN ESPECULATIVA.
AL CONOCIMIENTO PERTENECEN:
MATERIA
(sensación)
dada a la sensibilidad
a posteriori
FORMAS
residen a priori
en la facultad de conocer
FORMA DE LA
SENSIBILIDAD
(modo de concebirla)
FORMA DEL
ENTENDIMIENTO
en sentido amplio (modos de enlace)
ESPACIO
(Forma del
sentido
externo)
posibilidad
de proposiciones
a priori en
geometría
TIEMPO
(Forma del
sentido
interno)
posibilidad
de proposiciones
a priori en
aritmética
ENTEN-
DIMIENTO
(en sentido
estricto)
JUICIO
DETER-
MINANTE
RAZÓN
TEÓRICA
Categorías
Subsunción
Ideas
psicológica
(alma)
cosmológica
(mundo)
teológica
(Dios)
ESQUEMAS
posibilidad de
proposiciones a priori
de la ciencia
natural pura
Posibilidad de la experiencia
Posibilidad de conexión sistemática
de los conocimientos

¿Qué se gana, entonces, con todo esto, para la metafísica? El propio Kant dice: «Tuve que apartar el saber para dejarle un sitio a la fe»[25]. Es decir: Kant ha demostrado dónde están los límites de nuestra razón (teórica). Están justo donde termina el campo del saber de la experiencia posible. De lo que quede más allá, la razón no puede decidir nada. Pero esto significa dos cosas. La razón *no puede demostrar* ideas metafísicas universales como Dios, la libertad o la inmortalidad; y, para Kant, son éstos los fines únicos de toda su búsqueda, y todo lo demás un simple medio para ello[26]. Mas *tampoco puede refutarlas*. En este sentido, se ha hecho sitio para creer en ellos.

> ¿Es esto todo, se dirá, lo que la razón pura puede organizar [...]? ¡Lo mismo podría haber establecido el sentido común sin pedir consejo a la filosofía! [...] ¿Es que pretendéis, entonces, que un conocimiento que atañe a todos los seres humanos sobrepase al sentido común y sólo pueda sernos descubierto por los filósofos? Precisamente eso que censuráis es la mejor confirmación de que es correcto lo que venimos afirmando, puesto que se descubre lo que al principio no podía ser previsto, a saber, que [...] la más alta filosofía, al contemplar los fines esenciales de la naturaleza humana, no podría conseguir mucho más que lo que la naturaleza ha hecho crecer en el sentido común[27].

IV. MORALIDAD Y RELIGIÓN

La *Crítica de la razón pura* hizo célebre a Kant. Para muchos —especialmente para sus detractores—, es la única importante de todas sus obras. ¡Injustamente! Kant no era un mero teórico del conocimiento, sino un verdadero filósofo, un «sabio universal», empeñado en configurar y comprender con el pensamiento el mundo en su integridad. Sólo se habrá penetrado en el Kant completo cuando se le haya concedido a sus otras obras mayores una atención no menor que a la primera *Crítica*. Claro está que nosotros no podemos realizar algo así en este lugar, pero sí queríamos, al menos, dejarlo dicho.

1. La Crítica de la razón práctica

El hombre es un ser que conoce. Como tal, hace un uso teórico de su razón. Pero el hombre es igual o más un ser *que actúa*. Como tal,

---

[25] *CRP*, *Werke*, III, 25.
[26] Ib., 271 (nota).
[27] Ib., 556.

hace un uso práctico de su razón. Kant trató este lado práctico de la razón, principalmente, en dos obras, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*. El primer escrito es una exposición preparatoria de lo que se realiza detallada y sistemáticamente en el segundo.

a) *Algunos conceptos fundamentales*

Autonomía y heteronomía.—¿Cómo debemos obrar? ¿Por medio de qué debe ser determinada nuestra voluntad? Hay dos posibilidades. O bien nuestra voluntad es determinada por medio de leyes que residen *en nosotros mismos*, en nuestra razón. En ese caso, la razón sería *autónoma* (se da leyes a sí misma). O bien nuestra voluntad es determinada por algo que está *fuera de nosotros*, fuera de nuestra razón. Entonces, nuestra voluntad estaría determinada por una ley ajena (*heteronomía*).

Todos los intentos que ha hecho hasta ahora la filosofía para desarrollar una ética como doctrina del recto obrar cometen, en opinión de Kant, el error de colocar fuera de nosotros mismos el grado de determinación para nuestra voluntad. Ponen un «bien supremo», ya sea la «felicidad» o la «perfección». Y después, intentan mostrar el camino para llegar hasta ese bien. Eso es heteronomía. De este modo, es imposible alcanzar ningún principio del obrar que sea necesaria y universalmente válido. Cómo se llegue del mejor modo al bien al que se aspira es, en definitiva, un cuestión de *experiencia*. Un principio que tenga realmente validez universal sólo podría obtenerse de la *razón*.

Máxima y ley.—La cuestión de si la razón puede determinar por sí sola la voluntad tiene que ser resuelta exactamente del mismo modo que la pregunta de la crítica de la razón pura: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?», es decir, por medio de una *investigación crítica* de esta facultad de la razón, por medio de una crítica de la razón práctica. La investigación muestra, en primer lugar, que existen en nuestra razón una gran cantidad de principios diferentes que apuntan a la determinación de la voluntad.

Kant llama *máxima* a un principio que sólo tenga validez para el obrar de un hombre *individual*. Si yo me propongo dejar de fumar, es algo que sólo me concierne a mí; no tiene importancia si los demás fuman. A diferencia de la máxima, Kant llama ley *práctica* a un principio que determine la voluntad *de todo ser humano*.

Imperativo categórico e hipotético.—Las leyes de la razón teórica tienen un carácter *constrictivo*. Dicen: así *es*. Las leyes de la razón práctica tienen un carácter *imperativo*: dicen: así *debes actuar*. Ordenan, pero no nos constriñen a actuar de ese modo. Son como una orden. También una orden se puede ejecutar, o desobedecer (claro que, entonces, hay que cargar con las consecuencias). Por esta razón llama Kant a las leyes prácticas *imperativos*.

Semejante imperativo puede ser condicionado o incondicionado. La frase «Si quieres vivir muchos años, tienes que conservar la salud» es una orden de este tipo. Vale para cada ser humano. Si destruye su salud, enfermará y morirá. Pero sólo vale para mí con la condición de que yo le de algún valor a vivir muchos años. Semejantes frases se llaman imperativos *hipotéticos*. Valen universal, pero sólo condicionadamente. Por el contario, las frases que valgan también universal, pero incondicionadamente, se llaman imperativos *categóricos*. Es claro que una ética que valga universal e incondicionadamente, sólo puede fundamentarse sobre un imperativo categórico.

Lo que hemos dicho hasta ahora puede ilustrarse con el siguiente esquema[28]:

[28] Döring, p. 107.

b) *Pensamientos fundamentales*

El imperativo categórico.—¿Puede encontrarse un imperativo categórico? Ninguno de los principios que convierten a un *objeto* en motivo de determinación de la voluntad puede proporcionar una ley práctica universalmente válida. Si es que debe haber leyes prácticas universales para un ser racional, éstas sólo pueden ser principios tales que contengan el motivo de determinación de la voluntad, no según su objeto, la *materia*, sino meramente según la *forma*. Pero, si de una ley que dice: debes hacer esto y lo otro, debes aspirar a esto y a lo otro, quito el objeto, ¿es que queda algo de ella? Queda algo: ¡la *mera forma de una ley universal*!

Hemos encontrado con ello el único principio posible —por ser puramente formal y libre de todo lo empírico— de una ética universalmente válida: «Obra como si la máxima de tu voluntad pudiera valer a la vez, en todo momento, como principio de una legislación universal»[29].

Precisamente a causa de su carácter meramente formal, esta ley se adapta a cualquier contenido. Si yo vacilo sobre si debo quitarle a otro alguna pertenencia deseada, sólo tengo que preguntarme: ¿Puedo querer que todos los hombres roben? Eso haría imposible cualquier posesión, algo que yo también deseo tener. Si, en una determinada situación, me resulta difícil decir la verdad, sólo tengo que preguntarme: ¿Puedo yo querer que todos los hombres hagan de la mentira su principio?

Al decir esto, hay que guardarse de un malentendido. Kant no quiere «inventar» o «sentar» un principio moral. No es Kant el que dirige a los seres humanos el imperativo categórico, sino que Kant investiga el modo en que funciona nuestra razón práctica y, al hacerlo, encuentra que su principio universal es este imperativo categórico. Y, del mismo modo que Kant, todos los seres humanos pueden encontrar lo mismo en cualquier tiempo, siempre que atiendan a la voz de la conciencia que habla en ellos, e intenten averiguar su principio puro.

Libertad.—La ley moral universal (el imperativo categórico) no es algo que *tengamos que* (*müssen*) seguir, sino que *debemos* (*sollen*) *seguir*. Pero, ¿es que *podemos* (*können*) hacerlo en absoluto? La existencia de semejante imperativo categórico en nosotros sólo tiene sentido si tenemos también la posibilidad de satisfacerlo, es decir, si somos *libres* para seguirlo. Tal es el sentido de la proposición: ¡Tú pue-

[29] *Crítica de la razón práctica*, *Werke*, V, 35.

des, pues tú *debes*! En esta medida, la razón práctica nos obliga a suponer como existente la libertad de la voluntad (que nunca puede ser demostrada por la razón teórica).

La mera forma de una ley no es objeto de los sentidos. Consecuentemente, no pertenece a los fenómenos (que están relacionados unos con otros causalmente). *Si* una voluntad puede ser determinada por esta mera forma, semejante voluntad tiene que ser independiente de las leyes del fenómenos, independiente de la causalidad. Una voluntad determinable por una ley semejante *tiene que* ser libre.

Puede que todo esto, muy consecuentemente, suene como una deducción de la libertad de la voluntad; sin embargo, conduce a un resultado que, a primera vista, tiene que resultar paradójico. Tomemos un caso práctico. Un hombre ha cometido un robo. La acción externa del robo pertenece al reino de los fenómenos. Pero también los motivos, los sentimientos y estímulos de la voluntad que le mueven al robo pertenecen al mismo reino. Se nos aparecen bajo la forma del tiempo. En el ámbito de los fenómenos, todo está sometido a la ley de la causalidad, es la consecuencia necesaria de otra cosa que le ha precedido temporalmente. Puesto que no tenemos ningún poder sobre el tiempo que ya ha transcurrido, no tenemos tampoco ningún poder sobre las causas que han conducido a una acción determinada. De hecho, también la acción puede ser «explicada» (causalmente) a partir de las condiciones previas, externas e internas —psicológicas—. *Tenía que* ocurrir.

La ley moral dice, sin embargo, que no se debía haber realizado esta acción. Esto sólo tiene sentido si hubiera *podido* ser omitida, si el que actúa hubiera sido libre para robar o no robar. ¿Cómo puede resolverse esta aparente contradicción entre el mecanicismo de la naturaleza y la libertad dentro de una misma acción? Hay que recordar que, de acuerdo con la *Crítica de la razón pura*, la causalidad sólo es válida para lo que está sometido a determinaciones temporales, justamente, las cosas como fenómenos. Esto vale también para el sujeto actuante. Para las cosas en sí, la ley de la causalidad no es válida. Y también esto vale para el sujeto actuante. En la medida en que el ser humano es consciente de sí mismo también como una cosa en sí, considera también su existencia como *no* sometida a determinaciones temporales, no sometida a la ley de la causalidad. Es decir, que nosotros, en nuestra acción moral, estamos elevados por encima de la esfera de las cosas como fenómenos, hacia un mundo suprasensible. En éste, somos libres, y el imperativo de la ley moral tiene derecho a existir.

Que ello es así, lo confirma de modo contundente el modo de trabajar de esa maravillosa facultad dentro de nosotros que llamamos la conciencia. Ya puede el autor explicarse cien veces su delito como algo necesario, que ocurrió por causas determinadas: el acusador dentro de él, sin embargo, no será acallado. Le dice al autor que podía y debía haber actuado de otra manera. El arrepentimiento por una acción ya muy antigua no pregunta tampoco por el tiempo que ha pasado, sino sólo si ese suceso es una acción mía. Precisamente a causa del carácter supratemporal de la ley moral.

Bueno y malo.—Cómo se deba actuar no es algo que se siga de lo que sea «bueno». Sino que es de la ley moral, que dice cómo se debe actuar, de donde se sigue lo que es bueno. Lo que es bueno es la voluntad moral.

> No se puede pensar de nada en el mundo, ni fuera de él, que pueda ser tenido como bueno sin limitaciones, como no sea una buena voluntad[10].

¡Lo que importa es la disposición interior! El que ayuda a otro porque le tiene cariño, o porque cree que eso es lo que la sociedad espera de él, ciertamente hace (exteriormente) lo que la ley moral también exige. Su acción tiene *legalidad*. Pero no lo hace *por deber*, sino que su acción tiene otros motivos. A la acción le falta la *moralidad*.

Deber e inclinación.—«Deber, nombre sublime y grande...» En este célebre pasaje[11], uno de los pocos en que Kant se deja llevar por un *pathos* solemne, entona él una glorificación del deber. Se expresa con ello la sublimidad de la ley moral, que nos compele a actuar sin, o incluso en contra de, nuestro deseo, únicamente por la compulsión moral.

Conclusión.—Después de que, bien que a vuelapluma, hayamos recorrido los campos de la razón pura y la razón práctica, comprendemos plenamente el significado de las palabras que Kant puso al final de su segunda crítica. ¡El ser humano es un ciudadano de dos mundos! En el reino de los fenómenos, todo lo que él es y hace es un minúsculo eslabón de una cadena de conexiones necesarias; pero, a la vez, perte-

---

[10] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Werke*, IV, 249.
[11] *CRPr V*, *Werke*, V, 95.

nece a un reino de la libertad, elevado por encima del espacio y el tiempo.

> Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto siempre nuevos y crecientes, cuanto más frecuente y persistentemente el pensar se ocupa de ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí [...]. La primera visión de una innumerable multitud de mundos, anula, por así decirlo, mi importancia como criatura animal que tiene que devolver al planeta (un simple punto del universo) la materia de la que fue hecho, después de haber sido provisto por un breve tiempo (no se sabe cómo) de fuerza vital. La segunda, en cambio, eleva mi valor como una inteligencia, infinitamente por mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad, e incluso de todo el mundo de los sentidos [...][12].

2. La religión dentro de los límites de la mera razón

¿Han «liquidado» la religión los resultados de las dos críticas? En todo caso, después de ellas, se ha vuelto imposible un dogmatismo que quisiera ver demostrada su fe en Dios por el saber. El saber está perpetuamente limitado a las cosas en el espacio y en el tiempo.

Pero en la misma medida en que Kant demuestra que es imposible una religión surgida a partir del saber, la vuelve a fundar, a la vez, a partir del *obrar*. Libertad, inmortalidad, Dios: la razón teórica no puede decidir nada sobre ellas; a lo sumo, las admite como ideas regulativas y, en lo demás, deja lugar para creer en ellas. Ya se ha mostrado cómo resulta en nosotros la certeza de la *libertad* a partir del imperativo categórico.

Mas con igual certeza sentimos, aunque no podamos demostrarlo, que hay una *inmortalidad*. La ley moral exige de nosotros que, por medio de la virtud suprema, nos hagamos dignos de la dicha suprema. El que contempla sin prejuicios el curso del mundo, ve con suficiente claridad que el estado de la virtud suprema, en el cual seríamos completamente felices, apenas podrá ser alcanzado nunca por los hombres sobre la tierra. Para ello, tendríamos que ser seres puramente racionales, y no estar encadenados a la sensibilidad. Ve, además, que la medida de dicha que se le otorga al individuo casi nunca corresponde a la medida en que se hace digno de ella, esto es, a su virtud. Sin embargo, si la voz de la ley moral habla en nosotros y exige aspirar, no sólamente a la felicidad terrenal —lo cual sería cuestión más de destreza que de virtud—, sino a hacer el bien con una moralidad incondicional —aspi-

[12] Ib., 174 ss.

rar, pues, a *ser dignos* de la felicidad—, tiene que haber, entonces, para la personalidad moral, una justa compensación en una vida del más allá.

Asimismo, la razón práctica nos proporciona la certeza de la existencia de *Dios*, que la razón teórica no podía darnos. No es posible la acción moral consecuente sin la fe en la libertad, la inmortalidad y Dios. El que actúa moralmente, da a conocer, por medio de su obrar, que cree en ello, aunque acaso lo niegue en la teoría. El obrar moralmente es la afirmación práctica de la existencia de Dios[33].

Ahora vemos con toda claridad que, para Kant, en la relación de moral y religión, la moral es lo originario, la religión, lo que viene después. ¿Qué le aporta realmente la religión a la moral? La religión es el conocimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos. Los deberes están ya firmemente asentados por medio de la ley moral. La religión explica estos deberes como puestos por Dios en nuestra razón. Les arropa con la majestad de la voluntad divina.

Así pues, por su contenido, la religión y la moral coinciden. Ahora bien, si hay una sola moral, ¿cómo es posible que haya diferentes religiones? Las diferentes religiones históricas surgieron al llenar los seres humanos el reino de la (única) religión de una cantidad de principios de fe que presentaban (injustamente) como mandamientos divinos. Si se quiere entresacar de las religiones históricas su núcleo puro —¡moral!—, tienen que medirse, entonces, con la piedra de toque de la razón moral, a fin de discernir lo genuino de lo no genuino.

El escrito en que Kant lleva a cabo tal investigación se llama, acertadamente, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Dentro de los límites: por encima de todo, no se deben sobrepasar los límites trazados en la *Crítica de la razón pura*, ni plantar como un saber demostrado lo que sólo puede ser objeto de la fe. Por lo demás, Kant llega al resultado de que el cristianismo es la única religión perfectamente moral. La obra trata, en cuatro partes:

I. De la coexistencia principio del mal junto con el principio del bien; o sobre el mal radical en la naturaleza humana.

II. De la lucha del principio del bien con el principio del mal por el dominio sobre los seres humanos.

III. Del triunfo del principio del bien sobre el del mal y la instauración de un reino de Dios sobre la tierra.

---

[33] Cf. Raymund Schmidt, *Die drei Kritiken Kants mit verbindendem Text zusammengefaßt*, Leipzig, 1933, p. 254.

IV. Del verdadero culto y del falso culto bajo el dominio del principio del bien, o de la religión y la clerecía.

Kant consideraba que emprender tales investigaciones no sólo era lícito, sino que era un verdadero deber para él «buscar en la Escritura aquel sentido que está en armonía con lo más santo que enseñe la razón». Así pues, Kant (como otros filósofos antes de él) estaba convencido de hacer un servicio a la religión con sus investigaciones de filosofía de la religión. De otra opinión eran (como también ocurrió con otros filósofos) aquellos que se sentían llamados a representar a la religión.

Cuando el libro apareció, no reinaba ya en Prusia Federico el Grande —bajo el cual había gozado Kant de una libertad de cátedra ilimitada—, sino Federico Guillermo II, un gobernante de poca monta, sometido por completo a la influencia de clérigos hostiles a la Ilustración. Se había instituido una autoridad censora con el fin de vigilar a clérigos y profesores, y castigar e impedir toda desviación de la doctrina oficial de la Iglesia. De ella recibió Kant la siguiente comunicación:

> Federico Guillermo, rey de Prusia por la gracia de Dios, etc., con el saludo de nuestra Gracia.
>
> Digno y sapientísimo, estimado súbdito:
>
> Tiempo ha ya que nuestra Altísima Persona conoce con gran disgusto cómo malempleáis vuestra filosofía en la profanación y tergiversación de algunas doctrinas principales de la Sagrada Escritura, tal como habéis hecho sobremanera en vuestro libro La religión dentro de los límites de la mera razón [...]. Exigimos de la primerísima responsabilidad de vuestra conciencia, y esperamos de Vos, evitando nuestra grandísima inclemencia, que en lo futuro no volveréis a cargaros con culpa semejante, pero que, antes bien, según corresponde a vuestro deber, aplicaréis vuestro prestigio y vuestros talentos a que nuestra Voluntad Soberana sea cumplida más y más cada día; en caso contrario y de continuada renitencia de vuestra parte, sin falta habréis de esperar desagradables disposiciones. Inclinados con gracia ante vosotros.
>
> Por graciosísima orden especial de Su Real Majestad, Wöllner.

En su respuesta al gobierno, Kant prometió, en el futuro —«como fidelísimo súbdito de Vuestra Real Majestad», y con ello quería decir: sólo mientras viviera el actual rey— abstenerse por completo de toda manifestación sobre religión en sus lecciones y escritos. Kant tenía setenta años, y ya había dicho lo que tenía que decir. Muerto el rey, dio Kant, en el *Conflicto de las facultades*, una valiente exposición de lo ocurrido y volvió a expresar abiertamente sus convicciones.

V. LA CRÍTICA DEL JUICIO

1. El problema

Hemos unido directamente las consideraciones de Kant sobre la religión con la *Crítica de la razón práctica* porque, para Kant, la religión brota inmediatamente a partir de la moralidad. Pero con ello, en realidad, nos hemos adelantado. El «quehacer crítico» de Kant no se había terminado con la segunda crítica. Antes de dirigirse a lo «doctrinal»[14], quiso asegurar, por medio de una crítica abarcante de todas las facultades del espíritu humano, los cimientos que debían sostener el edificio sistemático, de tal manera que éste no cediera por ningún lado. A la *Crítica de la razón práctica* le siguió —antes del escrito sobre la religión— la *Crítica del Juicio**.

Esta constituye, pues, la clave de bóveda en las investigaciones críticas de Kant. Si hacemos el esfuerzo de contemplar a distancia el edificio erigido por las dos primeras críticas, podremos sospechar por nosotros mismos qué lugar quedaba por rematar en el sistema total de las críticas. Tendremos, entonces, el sentimiento de que los dos mundos de los que el ser humano es ciudadano, el mundo como naturaleza —fenómeno—, por un lado, y el mundo como libertad —las cosas en sí—, por otro, permanecen, hasta ahora, yuxtapuestos y sin mediación entre ellos. Y sospechamos, a continuación, que esto podría estar relacionado con que, de las tres «facultades» que los seres humanos han encontrado y distinguido en sí mismos desde siempre, sólo dos han sido hasta ahora iluminadas por Kant: el pensar y el conocer en la *Crítica de la razón pura*, el querer y el actuar en la *Crítica de la razón práctica*. Eso dentro de nosotros que podemos llamar *sentimiento e imaginación* carece todavía de un verdadero lugar en el sistema de las críticas.

La *Crítica del Juicio* se propone la tarea de llenar esta laguna. Esta obra es un elemento tan imprescindible del conjunto sistemático de los pensamientos de Kant como las otras dos críticas. Si no se le presta atención, el cuadro que resulta es incompleto, más aún, absolutamente falso. Al incluirla en nuestra consideración, se desmoronan muchas de las objeciones que se puedan plantear contra Kant, y que de hecho se han planteado. El propósito de las observaciones que siguen es tan sólo mostrar, renunciando a todos los detalles, en qué sentido llena

---

[14] *Crítica del Juicio*, *Werke*, V, 238.

* Vid. anterior nota del traductor sobre «Juicio». (*N. del T.*)

Kant la mencionada laguna y cómo avanza así, consecuentemente, en la dirección tomada por las dos primeras críticas.

A primera vista, tiene que extrañar que la tercera obra, que se dirige al mundo del sentimiento, lleve el título de una *Crítica del Juicio.* Debemos empezar por intentar comprender esto. ¿Qué hace un juez que quiere fallar un «juicio»? Aplica proposiciones del derecho a los hechos de que se trate. O bien, expresándolo a la inversa: intenta subsumir los hechos dados bajo la proposición del derecho correcta. Busca la ley universal para el caso particular. A partir de esto, podemos obtener la siguiente definición de «Jucio»: Juicio es la facultad de pensar lo particular contenido bajo lo universal.

Ésta es, también, la definición de Kant. Ahora bien, a la facultad de encontrar, para un universal dado (regla, principio, ley), lo particular subsumido bajo ello, Kant la llama Juicio determinante. El Juicio determinante es la facultad del entendimiento que nos capacita para aplicar correctamente las categorías (existentes *a priori*, universales) a los contenidos particulares de la intuición. En este sentido, también le hemos asignado al Juicio su lugar correspondiente en nuestro esquema de la razón teórica pura. Pero, si lo que se da es un particular para el que debe encontrarse primero el universal, el Juicio es *reflexionante.* Nuestro Juicio reflexionante somete, pues, un objeto (individual) dado a una consideración bajo un principio universal, que no tomamos del objeto, sino de nosostros mismos.

¿Qué tiene que ver todo esto con nuestros sentimientos? Pues precisamente es esto lo que hacemos en nuestros sentimientos: referimos un objeto —más exactamente: la representación de un objeto— a una pauta que reside en nosotros mismos. El problema crítico, entonces, se formula de un modo muy parecido a las dos primeras críticas: ¿Hay una pauta universal y necesaria —dada *a priori*— para nuestros sentimientos?

Todos nuestros sentimientos lo son de placer o de desagrado. Tenemos sensación de placer cuando algo corresponde a una necesidad dentro de nosotros; de desagrado, cuando la necesidad no queda satisfecha. En el sentido más general, podemos denominar también fines a las sensaciones. Llegamos con ello, automáticamente, al concepto de *adecuación a fines.* Una proposición sobre una experiencia de sentimiento tiene siempre la forma de la subsunción de un objeto representado bajo un fin.

Si como algo de lo que tengo apetito tengo un sentimiento de placer, precisamente porque esta comida es «adecuada al fin» de la satisfacción de esta necesidad. En otra ocasión, si no tengo apetito de ella, o ningún apetito en absoluto, la misma comida quizá me resulte repul-

siva. Semejante sentimiento de placer sigue siendo meramente subjetivo, condicionado por mi respectivo estado de ánimo y necesidades. No hay en ello una pauta universal para juicios de sentimiento.

Pero ¿hay quizá otros ámbitos en los que puedan encontrarse principios universales para nuestros juicios de sentimiento? Como tal ámbito se ofrece la *teoría de lo bello* (*Estética*). Mientras que no exijo de nadie que le guste la comida que a mí me gusta (*de gustibus non est disputandum*), cuando designo algo como (estéticamente) bello, elevo siempre —aunque, desde luego, no con la misma firmeza que en el caso de un juicio de teoría del conocimiento o moral— la pretensión de que el mismo objeto también tiene que gustarle a los otros del mismo modo. Me inclino a negarle que tenga «gusto» a quien no asienta. Resulta así la tarea que Kant ejecuta en la primera parte de la *Crítica del Juicio*: una crítica del Juicio *estético* (teniendo Estética, pues, un sentido diferente —a saber, el habitual hoy— al de la «estética trascedental» de la primera crítica).

Hay todavía, sin embargo, un segundo y vasto dominio en el que, constantemente, estamos haciendo declaraciones sobre «adecuación a fines»: el reino de la *vida orgánica*. El principio de la adecuación a fines, que encontramos por todas partes en nuestros juicios sobre la naturaleza viva, es, sin embargo, de un tipo diferente que la adecuación a fines de la estética. Lo bello provoca en mí un sentimiento de placer porque está en armonía con algo dentro de mí, con *mi sentimiento* estético. La satisfacción que siento cuando contemplo la estructura adecuada a un fin de un organismo no es del sentimiento, sino del *entendimiento*; y «adecuado a un fin» significa, aquí, que la forma del objeto no está en armonía con algo dentro de mí, sino con algo dentro de él mismo, con su esencia, con *su* determinación. Esto es la adecuación a fines *objetiva*.

No podemos contemplar la naturaleza viva sin el principio de la adecuación a fines. En un producto inorgánico, una piedra, por ejemplo, puedo pensar las partes sin el todo, y antes del todo. La piedra se origina en la composición de sus partes individuales. En un ser vivo, no puedo pensar la parte sin el todo. El organismo no se origina nunca porque se compongan sus partes, sino que esta parte, este órgano, pertenece, con su forma y función, totalmente determinada, a este organismo, sólo en él es posible y comprensible. Doy un paso más cuando pienso en la comparación con un objeto producido intencionadamente por el hombre, un vestido, por ejemplo. En él, las partes individuales son adecuadas a un fin para el todo, de acuerdo con un *plan* preconcebido. Y si quiero acercarme más a la comprensión del organismo vivo, no puedo hacer otra cosa que representarlo también a él, en *analogía*

con los productos realizados por la inteligencia humana de acuerdo con un plan, como una totalidad organizada según un plan y adecuada a un fin. Claro está que no puedo saber nada empíricamente de la inteligencia, en la cual, según la analogía, también debería tener su origen esta organización adecuada a un fin. Sin embargo, debo juzgarla según el punto de vista de la adecuación a fines, el principio de nuestro Juicio reflexionante, ya que aquí tropiezo con un límite en el que la explicación puramente mecanicista, causal (que es la que da la razón teórica) fracasa.

Naturalmente, y así debemos hacerlo, también según Kant, intentamos llevar tan lejos como sea posible la explicación causal. La ciencia biológica lo ha hecho así con éxito creciente, en parte, ya antes de Kant, pero, sobre todo, inmediatamente después de él. No obstante, el límite que Kant señaló sigue existiendo, hasta ahora, como un resto sin resolver. El modo de considerar que se rige por la aduecuación a fines de las cosas se llama *teleológico*. De ahí que la segunda parte de la *Crítica del Juicio* está constituida por la crítica del *Juicio teleológico*.

2. Epílogo a las tres críticas

Resulta tentador seguir ahora en detalle los profundos pensamientos de Kant en la crítica del Juicio estético, sus consideraciones sobre los conceptos de lo bello y lo sublime, sobre el juego, sobre el genio o sobre la peculiaridad de las diferentes artes —pensamientos que han llegado a ser un pilar de la estética filosófica desde entonces—, así como sus pensamientos sobre la naturaleza viva. Renunciamos a ello —teniendo presentes las cuestiones fundamentales indicadas en nuestra introducción—, para sólo poner de relieve lo fundamental y conseguir un lugar desde el que lanzar una breve mirada retrospectiva, a modo de resumen, sobre la obra de las tres críticas.

Conocer, desear (actuar) y juzgar (de acuerdo con el sentimiento y el entendimiento) son las tres vías por las que nuestra razón humana puede tomar posición respecto a lo que le es dado[35].

1) La *Crítica de la razón pura* investiga la posibilidad de un conocimiento puro y sistemático, y quiere averiguar la parte que tiene la razón (lo apriorístico) en el conocimiento. Encuentra que nuestra capacidad de conocer esta dividida en dos, en la sensibilidad (capaci-

---

[35] Cf. R. Schmidt, pp. 334 ss.

dad de percepción sensible), como facultad inferior, y el entendimiento (capacidad de pensar) como facultad superior. Como parte apriorística del conocimiento establece:

1. Las formas *a priori* de la intuición, el espacio y el tiempo. Éstas reúnen las sensaciones en una unidad espacio-temporal.
2. Las formas del entendimiento: las categorías y las formas de juicio que les corresponden. Ponen la intuición bajo conceptos y unen los conceptos en juicios.
3. Los principios regulativos de la razón (ideas). No tienen una función cognoscitiva (constitutiva), mas dirigen el entendimiento hacia una constitución superior y hacia la unificación del conocimiento.

2) La *Crítica de la razón práctica* investiga la posibilidad de la acción moral consecuente y pretende averiguar la parte de la razón (lo apriorístico) en estos principios. Encuentra que, una vez más, nos están dados dos niveles de voluntad (facultad de desear): el mero apetito sensible como facultad inferior, la razón práctica como superior. Como parte apriorística de los motivos de determinación de la voluntad establece:

1. El imperativo categórico, la forma pura de una ley universal, en tanto que principio universal y necesario de la acción moral.
2. La certeza práctica de que existen la libertad de la voluntad, la inmortalidad y un orden moral y divino del mundo, siendo una tarea infinita de la razón colaborar en su realización.

3) La *Crítica del Juicio* investiga la posibilidad de un enjuiciamiento (conforme al sentimiento y al entendimiento) del acontecer en la naturaleza bajo el punto de vista de los fines, y pretende averiguar la parte de la razón (lo apriorístico) en este enjuiciamiento.

Encuentra que también aquí nos están dadas dos formas: el sentimiento sensible de placer y desagrado como inferior, y el Juicio reflexionante como facultad superior.

Como parte de la razón en este enjuiciamiento, establece el principio apriorístico de la adecuación a fines.

Hemos escogido esta forma esquemática de presentación con el fin de poner de relieve el estricto paralelismo en la estructura y el mundo pensamientos de las tres críticas[16]. En las tres, Kant busca universalidad

[16] Cf. Jodl, *Gesch*, 618.

y necesidad, con otras palabras, *adecuación a una ley*, en toda nuestra posesión espiritual; la cual se hallaba amenazada por el empirismo y el escepticismo, consecuencia suya. En las tres encuentra que el mundo es conforme a una ley; pero sus leyes proceden *de nosotros mismos*, nosotros las ponemos en él. Si se quiere encontrar las leyes, no debe buscarse en el mundo, ¡hay que buscar en el espíritu humano! Las leyes de la naturaleza proceden de las formas *a priori* de nuestra facultad de conocimiento. La (posibilidad de) adecuación a una ley en el actuar procede del principio *a priori* de nuestra facultad de desear. La posibilidad de juzgar todo de acuerdo con fines procede del principio *a priori* de nuestro Juicio reflexionante.

Algunas observaciones finales deben iluminar el significado especial y la posición del Juicio:

1) Sólo el Juicio nos capacita para orientarnos en el mundo como algo unitario. El uso correcto del Juicio es, así, tan necesaria y universalmente requerido que «por ello, bajo el nombre de sano sentido común no se quiere decir otra cosa que, precisamente, esta facultad»[17].

2) El Juicio es el eslabón unificador entre la razón teórica y la razón práctica, entre el reino de la naturaleza y el de la libertad. Auxilia, por un lado, al entendimiento, al posibilitarle una consideración sistemática de la naturaleza, orientada a un fin último; sirve también a la razón práctica en tanto que, sometiendo los sucesos al punto de vista de los fines, ayuda a la fe religiosa y moral en un fin último, moral y racional, del mundo.

3) El resultado de la actividad del Juicio es una extensión más vasta de la preeminecia de lo práctico sobre lo teórico en el ser humano. La razón teórica únicamente nos enseña la estricta, ciega, podría decirse, sujeción a leyes de todo lo que acontece. La razón práctica nos capacita, y nos compele a comportarnos en nuestro obrar, a pesar de ello, como si todo acontecer estuviera orientado a un fin último superior (no cognoscible teóricamente) y moral. El Juicio nos capacita para juzgar el acontecer de la naturaleza *también en el ámbito del conocimiento* tal como, de todos modos, tenemos que presuponerlo en nuestro obrar práctico.

4) En el Juicio tienen sus raíces la intuición y la genialidad. Kant distingue agudamente entre el mero talento y la «gran mente», de un lado, y, de otro, el genio, ese don libre y raro de la naturaleza que con-

[17] *Cf. Werke*, V, 237.

siste en la feliz e inimitable unión de imaginación (fantasía) y entendimiento, y por medio del cual «la naturaleza le da reglas al arte».

5) El Juicio cierra, así, el abismo entre los dos mundos de la naturaleza y la libertad, y nos da un concepto de la unidad del ser humano como ser racional (suponer esa unidad es también una necesidad irrenunciable de nuestra naturaleza).

6) Sigue existiendo un límite. Debe insistirse en que el principio del Juicio también procede de nosotros mismos. No nos es posible *conocer* las cosas como adecuadas a un fin, sino sólo someterlas al enjuiciamiento correspondiente.

¡Claro está que podemos seguir *preguntando*! Podemos preguntar, en concreto, si, en el fondo de la naturaleza que nos es conocido, el principio de la conexión causal mecánica y el de la organización según fines no están conectados a un solo y único producto natural, en un único principio superior, y si no proceden en común de él. Por grandioso que sea este pensamiento, un principio semejante únicamente podría residir en ese mundo de lo suprasensible que no nos es accesible por el conocimiento. Dada la hechura de nuestras facultadas psíquicas, que viene dada por la naturaleza, tienen que seguir existiendo ambos modos de consideración, el causal y el teleológico, sin que se pueda renunciar nunca a uno de los dos, y sin que puedan unirse nunca. Podemos plantear estas preguntas. Pero, según Kant, no podemos responderlas.

VI. LA OBRA POSTCRÍTICA

1. Los escritos más importantes

> Con esto [con la *Crítica del Juicio*], doy fin, pues, a toda mi tarea crítica. Pasaré sin tardanza a la parte doctrinal, para conseguir, en la medida que sea posible, obtener de mi elevada edad el tiempo que aún pueda ser en algún modo favorable para ello[38].

Así pues, Kant no consideraba que la «tarea crítica» fuera toda su filosofía, sino sólo un trabajo previo necesario —una limpieza del campo de trabajo y la colocación de unos cimientos seguros—, al cual, a causa de la carencia de trabajos previos adecuados hechos por otros, se vio obligado a sacrificar las mayores fuerzas de su vida. La segunda tarea, no menos importante, era, pues, sobre la base cimentada y lim-

[38] Ib., 238.

piada por la crítica, alzar un edificio, es decir, dar una exposición sistemática de todo lo que puede ser dicho con seguridad sobre Dios, el hombre y el mundo, dentro de los límites antes trazados. Éste es el propósito de Kant en los escritos «postcríticos». Vamos a enumerar los más importantes, pero sólo nos ocuparemos de dos de ellos.

El primer trabajo de Kant se dirigió de inmediato a la *religión*. ¿Cómo puede ser una religión positiva que se mantenga dentro de los límites determinados previamente por la crítica? Ya hemos dado cuenta del escrito referido a esto. Pero también en el orden de la acción moral, la «fundamentación» y la segunda crítica habían establecido, en cierta medida, un marco, dentro del cual se pudiera llevar a cabo una *doctrina* positiva *de la moral*. Esto es lo que aborda la *Metafísica de las costumbres, en dos partes*. Kant ya había trazado las líneas fundamentales de su *filosofía de la historia* durante sus trabajos críticos, en la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*. Una parte importante dentro del conjunto total de los dos últimos escritos nombrados la trata el esbozo filosófico de Kant *Sobre la paz perpetua*.

La teoría de la educación, por último, la trató Kant únicamente en sus lecciones. Se publicaron más tarde en una compilación.

2. La *Metafísica de las costumbres*

Si recordamos las tres preguntas de Kant mencionadas en nuestra introducción, lo dicho hasta ahora nos habrá dejado insatisfechos en lo que concierne a la segunda. Ciertamente, Kant mostró en la segunda crítica la posibilidad de la acción moral y su ley universal. Pero nosotros quisiéramos saber qué consecuencias se siguen de ello para el obrar del individuo.

Toda acción moral tiene dos aspectos, uno exterior, jurídico, en tanto que debe estar vinculada a determinadas leyes, formuladas exteriormente, y otro interno, moral, en tanto que nace de la formación de la voluntad autónoma del que actúa. Correspondientemente, la *Metafísica de las costumbres* tiene dos partes: «Principios metafísicos de la teoría del derecho» y «Principios metafísicos de la teoría de las virtudes».

a) *La teoría del derecho*

¿Qué es el derecho?

> Esta pregunta bien podría poner a los juristas en el mismo aprieto que, a los lógicos, la ya formulada de ¿qué es la verdad?[39].

Para responder a esta pregunta, no se puede ir mirando qué es lo que vale como ley en un sitio o en otro, en un tiempo u otro. Hay que buscar el criterio universal por el que medir si lo que para los hombres vale como «derecho» es también «derecho».

> El derecho es el concepto global de todas las condiciones, bajo las cuales pueden acordarse el albedrío de uno con el albedrío de otro, según una ley universal de la voluntad[40].

Ésta es la definición general. Saltaremos ahora toda la primera parte de la teoría del derecho, en la que se trata el derecho privado, y nos dirigimos al *derecho público*.

Constituye aquí la primera parte el *derecho del Estado*. «Un Estado es la reunión de un conjunto de seres humanos bajo leyes de derecho»[41]. Al igual que Montesquieu, Kant distingue tres poderes estatales.

> El poder legislativo sólo puede pertenecer a la voluntad reunida del pueblo[42].
>
> Los miembros reunidos para legislar [...] de un Estado se llaman ciudadanos, y los atributos jurídicos, inseparables de su esencia, que les son propios, son la libertad legal para no obedecer otra ley que aquella a la que hayan dado su aprobación; la igualdad civil, para no reconocer a nadie de condición superior al pueblo, a no ser que éste tenga la facultad moral de obligarle jurídicamente tanto como aquel pueda obligarle a éste [...][43].

¿Qué pasa cuando la constitución de un Estado no se ajusta a los principios del derecho universales establecidos por Kant? ¿Hay, entonces, un derecho a la resistencia, un derecho a la *revolución*? ¡*No*!

> Una transformación de la constitución estatal (defectuosa), que a veces pudiera ser menester, sólo puede ser llevada a cabo por el soberano por medio de reforma, pero no por el pueblo, por la revolución [...][44].

Y, sin embargo, ¡Kant tuvo la mayor simpatía e interés por la Revolución francesa, de la cual fue contemporáneo! Es más, su toma de

---

[39] *Metafísica de las costumbres*, *Werke*, VII, 30.
[40] Ib., 31.
[41] Ib., 119.
[42] Ib., 120.
[43] Ib.
[44] Ib., 128 ss.

posición respecto a este acontecimiento no le hizo menos sospechoso para el reaccionario régimen de Federico Guillermo II que su tratamiento racional de la religión. Cuando Kant supo por los periódicos del comienzo de la Revolución y de la proclamación de la República, dijo a sus amigos, con lágrimas en los ojos: «Ahora puedo decir lo mismo que Simón: Señor, ya puedes llevarme contigo, después de que he visto este día de salvación»[45]. Todavía diez años más tarde, en el *Conflicto de las facultades*, bajo la pregunta de «si el género humano está progresando constantemente», Kant trata la Revolución como «un suceso de nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral del género humano»[46]. Los horrores y atrocidades que siguieron a la Revolución no alterararon su valoración positiva:

> La revolución de un pueblo lleno de espíritu, tal como la hemos visto producirse en nuestros días, podrá fracasar o tener éxito; puede estar hasta tal punto plagada de miseria y atrocidades que un hombre de bien que pudiera emprender su ejecución una segunda vez, y pudiera esperar llevarla a feliz término, no se resolvería a hacer un experimento con semejante coste; la revolución, digo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no se hallan ellos mismos implicados) una participación según sus deseos que casi roza el entusiasmo, cuya manifestación misma entraña ya peligro, y que no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano[47].

Del derecho estatal, Kant pasa al *derecho internacional*. Los elementos del derecho internacional son:

> 1. que los Estados, considerados en sus relaciones exteriores mutuas (como salvajes sin ley), se hallan, por naturaleza, en un estado no-jurídico; 2. que este estado es un estado de guerra (el derecho del más fuerte), aunque no sea una guerra real o una hostilidad real permanente, la cual (al no querer hacerlo mejor ninguno de los dos), aunque a ninguno de los otros les suceda nada injusto, es en sí misma injusta en grado sumo [...]; 3. que es necesaria una Liga de naciones siguiendo la idea de un contrato social originario, por el cual no hubiera injerencia en las discordias internas de las mismas, pero sí protección frente a los ataques del exterior; 4. que la alianza no debería contener un poder soberano [...], sino una federación[48].

El interés particular de Kant se dirige al derecho de *guerra*. Es la parte más difícil del derecho internacional, en cierta medida, una ley en un estado que es, en sí, sin ley, y sólo es posible sin contradicción en el

---

[45] Jodl, *Gesch.*, 608.
[46] *El conflicto de las facultades*, *Werke*, VII, 391 y 397.
[47] Ib., 398.
[48] *Metafísica de las costumbres*, *Werke*, VII, 151.

sentido de «hacer la guerra según tales principios, que siempre siga siendo posible salir de aquel estado natural de los Estados y entrar en uno de derecho»[49]. Ninguna guerra de Estados independientes puede, por ello, ser una guerra punitiva, ni menos una guerra de exterminio o sometimiento.

La razón ordena salir de ese estado de guerra. No es que la idea de la razón, de una comunidad pacífica de todos los pueblos, sea una idea filantrópica, sino que es un principio *de derecho*. Pues

> la razón práctica-moral en nosotros pronuncia su veto inapelable: no debe haber guerra; ni entre tú y yo en el estado natural, ni entre nosotros como Estados, los cuales, aunque interiormente se hallan en estado legal, exteriormente (en su relación entre ellos) se hallan en un estado sin ley, pues no es ése el modo según el cual cada uno debe buscarse su derecho[50].

No se trata de que la paz eterna sea posible o sea una quimera, sino de que tenemos que *actuar* de tal modo que inevitablemente vayamos en esa dirección; en definitiva, la fundación de una paz universal y duradera es el auténtico fin último de la teoría del derecho. Así, por encima del ámbito del derecho internacional se eleva, como parte tercera del derecho público, el *derecho cosmopolita*.

El pensamiento de una Liga de las naciones y de la paz perpetua obsesionaba tanto a Kant que lo desarrolló con más detalle en el esbozo filosófico *Sobre la paz perpetua*. El esbozo contiene seis artículos preliminares y tres artículos definitivos, principios de derecho para la fundación de un estado de paz duradero, con las explicaciones de Kant. Están formulados de tal modo que casi podemos reproducirlos sin comentarios:

—*Sobre la paz perpetua:* los artículos preliminares

1. No se considerará como válido ningún acuerdo de paz que haya sido firmado con reserva mental en asuntos que puedan provocar en el futuro una nueva guerra.
2. Ningún Estado independiente (pequeño o grande, esto vale igualmente para todos) podrá ser adquirido por otro por herencia, intercambio, compra o donación.

---

[49] Ib., 154.
[50] Ib., 161.

3. Con el tiempo, deben desaparecer por completo los ejércitos permanentes.

Por la razón de que

> amenazan constantemente a los demás Estados con la guerra, pues siempre aparecen dispuestos y armados para ella; incitan a los Estados a competir entre sí por tener la mayor cantidad de armamento, sin conocer límite; y como los costes que ello exige son, en definitiva, más gravosos para la paz que una breve guerra, acaban siendo ellos mismos la causa de agresiones [...].

4. El Estado no contraerá deudas cuyo objeto sea mantener la política exterior.

5. Ningún Estado debe injerirse violentamente en la constitución y el gobierno de otro Estado.

6. Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse medios tales que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura: tales son el empleo en el Estado enemigo de asesinos, envenenadores, la ruptura de una capitulación, provocar la traición en el Estado que se combate, etc.

—Los artículos definitivos

1. La constitución política en todos los Estados debe ser republicana.

Por la razón de que

> si (como no puede ser de otro modo en esta constitución) se requiere la aprobación de los ciudadanos del Estado para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que el que ellos tengan que decidir por sí mismos asumir todas las calamidades de la guerra (tales son: combatir ellos mismos, pagar de su propia hacienda los costes de la guerra, arreglar a duras penas la devastación que ésta deja detrás suya, y por último, para colmo de males, asumir la carga de las deudas que amargan más la paz misma y que [por haber cada vez nuevas guerras] nunca se ha de amortizar), se lo pensarán mucho antes lanzarse a un juego tan perverso: en cambio, en un régimen donde el súbdito no es ciudadano, esto es, un régimen no republicano, es la cosa más sencilla del mundo empezar una guerra, pues como el jefe del Estado no es un ciudadano, sino su amo, no pierde lo más mínimo de su mesa, sus cacerías, sus palacios y sus fiestas cortesanas con la guerra, puede declarar ésta como una especie de diversión, por los motivos más nimios, y luego, para guardar las apariencias, encargarle al cuerpo diplomático, siempre bien dispuesto a ello, que la justifique.

2. El derecho de gentes debe estar fundado sobre una federación de Estados libres.

3. El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal.

Es decir, tiene que haber un *derecho de visita* universal, cada uno debe tener el derecho de visitar pacíficamente a los otros y ofrecerles compañía y comercio, ¡pero nada más!

> Si se considera, en cambio, la inhospitalaria conducta de los Estados civilizados de nuestro continente, sobre todo los comerciantes, llegan a ser espantosas las injusticias que cometen al visitar pueblos y tierras extrañas (que es para ellos lo mismo que conquistar). América, las tierras habitadas por los negros, las islas de las especies, El Cabo, etc., eran para ellos, cuando las descubrieron, países que no pertenecían a nadie; pues a los naturales de allí no los contaban.

Estas evidentes palabras contra el *imperialismo* conciernen especialmente a aquellas potencias que «alardean de devotas, y que, bebiendo la injusticia como el agua, pretenden tenerse por las elegidas de la ortodoxia».

Éstos son los artículos de Kant. Podemos dejar al lector que decida si son actuales en la época de las Naciones Unidas.

b) *La doctrina de la virtud*

La primera parte de la doctrina de la virtud trata de las obligaciones del ser humano *para consigo mismo*. ¿No es esto una contradicción en sí misma, la «obligación para consigo mismo»? Aparentemente, sí. El concepto de obligación contiene un elemento de compulsión. Forman parte de él, necesariamente, un sujeto que obligue y un segundo sujeto que *sea* obligado. Pero como el ser humano es, por un lado, un ser sensible (puro ser natural, ser humano como fenómeno) y, por otro lado, un ser racional dotado de libertad moral (ser humano en sí), la obligación para consigo mismo significa que el propio ser humano, en tanto que moralmente libre se da a sí mismo la ley en tanto que ser de los sentidos.

El hombre tiene, en primer lugar, obligaciones para consigo mismo como ser puramente animal. Esta obligación se llama la *autoconservación*. El suicidio es un crimen, al igual que la automutilación (quitarse a sí mismo, voluntariamente, fuerzas físicas y morales). Pertenecen también a este apartado el narcotizarse por el consumo desmesurado de alimentos y estimulantes.

El hombre tiene, además, obligaciones para consigo mismo como ser moral. Estas son la veracidad y el respeto de sí mismo. Frente a

ellos, están los vicios de la mentira, la codicia (no en el sentido de avaricia o tacañería, sino como negligencia de sí mismo, no cumpliendo la medida de la propia necesidad natural) y falsa humildad (servilismo).

El hombre tiene, en tercer lugar, obligaciones para consigo mismo como juez innato de sí mismo, para con su conciencia.

Pero el mandamiento primero de todas las obligaciones para consigo mismo es *¡Conócete a ti mismo!:*

> No por tu perfección física [...], sino por la moral, con relación a tu deber —tu corazón—, sea bueno o malo [...].
>
> El conocimiento moral de sí mismo, que exige penetrar en los abismos y las simas del corazón, es el comienzo de toda sabiduría humana[5].

Por lo demás, la «obligación de la religión», la obligación de conocer nuestras obligaciones como mandamientos divinos —pues la idea de Dios se desprende de nuestra propia razón—, es, también, una obligación para consigo mismo.

La segunda parte de la teoría de las virtudes trata de las obligaciones para con *los demás seres humanos.*

Éstas son, en primer lugar, las obligaciones del *amor.* Pertenecen a ellas la benevolencia, la gratitud, la simpatía. Se les oponen los vicios de la misantropía, la detestable familia de la envidia, la ingratitud y la crueldad.

Las obligaciones para con los otros son, en segundo lugar, obligaciones de *respeto.* Ser humano es, en sí mismo, una *dignidad.* Pues el ser humano no puede ser utilizado por otro como un mero medio, sino siempre, a la vez, como fin. En esto consiste la dignidad de la persona, que la eleva por encima de todos los otros seres. Los vicios que infringen la obligación del respeto son la soberbia, la maledicencia y el escarnio. El amor y el respeto están íntimamente unidos en la *amistad,* pues ésta, considerada en su perfección, es la reunión de dos seres humanos en amor y respeto.

Meros aditamentos de la virtud —que, en sí, sólo dan una apariencia bella y virtuosa, pero que son útiles, pues despiertan en nosotros el afán de acercar todo lo posible la realidad y la bella apariencia— son las virtudes en el trato, como afabilidad, locuacidad, cortesía, hospitalidad.

Como puede verse, los principios de la razón práctica, inicialmente algo formales, y que parececían vacíos de contenido, son perfecta-

[5] Ib., 253.

mente susceptibles de una aplicación al conjunto de la vida activa. En la exposición kantiana, esto se pone claramente de relieve por los ejemplos prácticos que da constantemente, así como por las «cuestiones casuísticas», a menudo, sumamente enredadas.

Puede verse también, evidentemente, que aquí sólo se habla de obligaciones. Esto podría entenderse como si Kant sólo quisiera dar la palabra a una siniestra severidad moral, desafecta a toda alegría natural y despreocupada. Que no es así, lo muestran las observaciones finales de Kant sobre el «ascetismo ético» (cultura de la virtud). Las reglas de la virtud, para Kant, tienen la finalidad de proporcionar un ánimo bueno y alegre en el cumplimiento de las obligaciones. Lo que no se hace con gusto, sino sólo por servidumbre, no tiene ningún valor interior y no se ama, se sale huyendo de ello en cuanto es posible. Por ello, frente a la sentencia de los *estoicos*: acostúmbrate a soportar los males del azar y a prescindir de las delicias de la vida, igualmente azarosas, Kant pone expresamente el corazón alegre de *Epicuro*. Pues ¿quién podría tener más motivos para ser de alegre ánimo que aquel que cumple con su obligación? De ahí que Kant se dirija también contra el ascetismo monacal. La autolaceración y la mortificación de la carne tienen como fin expiar la culpa, en lugar de lamentarla moralmente, y no pueden «suscitar el contento que acompaña a la virtud, antes bien, no suceden sin un secreto odio al mandamiento de la virtud»[52].

3. Conclusión

En el año 1798, escribía Kant en una carta:

> La suerte [...] de estar como inválido para trabajos espirituales, aun bastante sano de cuerpo: ver ante mí, todavía sin llevar a su término, el final de mi tarea en asuntos que atañen plenamente a la filosofía (tanto a los fines como a los medios) [...] un dolor tantálico que, sin embargo, no es desesperado [...][53].

La esperanza que tenía Kant de culminar su obra sistemática igual que la crítica, no se cumplió. Su plan, según se desprende del examen de los escritos póstumos, se orientaba hacia un *Sistema de filosofía trascendental*, un sistema, pues, que debía comprender todo lo que

---

[52] Ib., 302.

[53] Kant a Christian Garve, 21de septiembre de 1798 (tomado de *Kants Briefwechsel*, ed. por H. E. Fischer, München, 1913, t. III).

visto desde la disposición de la razón en el ser humano (la cual, en lo esencial, es una razón práctica), puede decirse sobre Dios, el mundo y el ser humano (tareas ineludibles de la metafísica)[54].

La obra que debía coronar todo el edificio habría llevado, quizá, este título[55]:

El punto de vista supremo de la filosofía trascendental
en el sistema de las ideas.
Dios
el mundo
y el ser humano
adecuado a su obligación
en el mundo.

VII. PARA UNA CRÍTICA Y VALORACIÓN DE KANT

1. ALGUNOS PUNTOS DE VISTA CRÍTICOS

a) *Sobre la coherencia interna del sistema*

Un tipo de objeciones que se le pueden plantear a un sistema filosófico atañe a la falta de coherencia.

Semejante reproche se ha dirigido contra Kant, primero, en el aspecto *religioso*. Reproducimos algunas voces características:

> Igual que un prestidigitador va sacando cosas de un sombrero vacío, Kant, para sorpresa de sus lectores, saca del concepto de deber un Dios, la inmortalidad y la libertad[56].
>
> Con Kant, es como estar en una feria. Se puede tener de todo: falta de libertad y libre albedrío [...], el ateísmo y el buen Dios[57].
>
> Kant pone al descubierto que la teología especulativa no tiene fondo, y deja intacta, por el contrario, la popular, e incluso le otorga una figura ennoblecida, como fe basada en el sentimiento moral. La cual es transformada luego por filosofastros en conciencia de Dios [...], divinidad, y cosas por el estilo; mientras que Kant, antes bien, después de haber derribado viejos y honorables errores, habiendo reconocido lo peligroso del asunto, tan solo pretendía meter por debajo algunos debiles puntales, para que el derrumbe no le pillara y tener tiempo de escabullirse[58].

---

[54] Ib., 463.
[55] Ib., 459.
[56] Durant, *Denker*, p. 277.
[57] Paul Rée, *Philosophie*, Berlin, 1903, 50, p. 262. Cit. por Durant, *Denker*, 277.
[58] Schopenhauer, *Crítica de la filosofía kantiana*, citado por la edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig, 1891, t. 1, p. 606.

Un biógrafo describe cómo Kant, después de haberle dado la puntilla a la religión en la *Crítica de la razón pura*, sale a pasear con su servidor Lampe y advierte que los ojos del viejo están llenos de lágrimas.

> Entonces, Immanuel Kant se compadece, y muestra que no sólo es un gran filósofo, sino también un buen hombre; y, a medias con bondad, a medias con ironía, dice: el viejo Lampe tiene que tener un Dios, si no, el pobre hombre no podrá ser feliz, dice la razón práctica; lo que es por mí, que la razón práctica garantice la existencia de Dios[59].

Estas objeciones apuntan todas en la misma dirección. Encuentran un cierto apoyo, por ejemplo, en lo que Kant manifestaba por carta a Moses Mendelssohn:

> Es cierto que pienso con la más clara de todas las convicciones, y para gran satisfacción mía, algo que nunca tendré el valor de decir: pero jamás diré algo que no pienso[60].

No obstante, se hace una injusticia a Kant cuando se le tacha de ser un ateo oculto, que sólo teme pronunciar las últimas consecuencias. Todas las manifestaciones de Kant, desde su juventud hasta su vejez más avanzada, dan muestra de que tenía una genuina necesidad religiosa. Toda la empresa de las críticas tiene que entenderse del modo que el propio Kant decía: suprimir el saber para dejar un sitio a la fe.

Un segundo reproche se refiere a la coherencia de Kant en el aspecto *político*, en concreto, a que Kant, cierto es, saludó vivamente la revolución francesa, pero la rechazó en lo doctrinal. Ya lo hemos mostrado en el apartado anterior. El célebre jurista Feuerbach (padre del filósofo Ludwig y abuelo del pintor Anselm) planteó enérgicamente esta objeción en su *Antihobbes*, publicado en 1798.

Una tercera objeción concierne a la *cosa en sí* kantiana. Kant no se cansa de encarecer, primero, que el único material de partida de toda experiencia es la intuición dada por los sentidos, que sólo conocemos las cosas como fenómenos; segundo, que las formas *a priori*, con las cuales nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento elaboran este material —es decir, el espacio, el tiempo y las categorías— sólo tienen validez en el ámbito de los fenómenos, y carecen de sentido fuera de él. ¿Cómo va a parar Kant, entonces, a la cosa en sí? Por medio de esta reflexión: si los

---

[59] Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, citado según Heinrich Heine, *Auswahl*, Berlin, 1947, p. 365.

[60] Carta de Kant a M. Mendelssohn, de 8 de abril de 1766.

sentidos nos proporcionan sensaciones, es evidente que fuera de nosotros mismos tiene que haber algo que actúa sobre ellos, que les afecta. Sobre este algo no podemos decidir nada más. Pero «tiene que haber algo»; es esto la conclusión que va de un efecto (la sensación) a una causa (la cosa en sí), una conexión causal, ¡la aplicación, pues, de una categoría (la causalidad), que, según la propia doctrina de Kant, sólo vale para los fenómenos, más allá del ámbito de los fenómenos!

Se trata de una objeción que ya se hizo valer en vida de Kant (por *Jacobi* y por G. E. *Schulze*, en su libro *Enesidemo*). Kant no extrajo la (posible) consecuencia de decir que se empieza con las sensaciones, que son lo primero que nos es dado; si hay algo más que sea lo que las produzca, es algo sobre lo que no sé nada, y ello no perjudica tampoco mi planteamiento (de modo semejante, por cierto, a Hume). Con ello, la conciencia quedaría encerrada dentro de su propio círculo. Pero ello le habría imposibilitado para fundamentar sus convicciones religiosas y morales, en concreto, también, la libertad, apelando al «hombre en sí» (*homo noumenon*)[61].

De modo muy semejante se ha fundamentado también una objeción contra el concepto de libertad en Kant. Kant mismo elaboró la contradicción (según él «aparente») con una nitidez como no habría podido hacerlo su crítico más agudo. ¡Por un lado, la voluntad humana, en una conexión causal continua de todos los acontecimientos naturales! Si tuviéramos el conocimiento más preciso (y nunca alcanzable) de todas las influencias externas y movimientos internos del que actúa, a lo largo de su vida, antes del hecho, sería posible fundamentar el hecho mismo causalmente, de un modo perfecto, es más, predecirlo como un suceso natural. Por otro lado, la exigencia de la ley moral, «¡tú debes!», de la que, para Kant, resulta un «tú puedes», es decir, la libertad. Para Kant, la contradicción se resuelve porque en el segundo aspecto entra en acción, precisamente, el hombre como «hombre en sí». Pero *¿cómo* debe ser posible que, a partir de la libertad moral suprasensible, el hombre deba ser capaz de «comenzar desde sí una nueva serie de modificaciones» (en el acontecer natural)? ¿Cómo hace la razón para ser práctica? Eso es, para Kant mismo, un enigma, que se puede explicar tan poco como la existencia de la ley moral misma. Pues, según Kant, no hay ninguna posibilidad de demostrar empíricamente la libertad. Ella es sólo un ideal que resulta de nuestro obrar práctico, una fe. ¡Muy bien —podría haberse dicho— la libertad no puede demostrarse, pero actúa de todos modos como si

[61] Cf. Joël, *Geschichte*, p. 578.

la hubiera! Sería entonces francamente difícil, con una libertad de este género, extraer consecuencias prácticas para el derecho penal, por ejemplo. Es éste, probablemente, el motivo por el cual Kant intenta hacer de la libertad algo más que un ideal puro; intenta anclarla en una realidad supraempírica, en el reino de la libertad.

Pasa aquí —y lo mismo vale para los argumentos de Kant en favor de Dios y de la inmortalidad— igual que con la cosa en sí; los motivos más hondos de la actitud de Kant residen en su incondicionada *moralidad*.

También es de peso el siguiente argumento dirigido contra Kant: al concebir la razón como un instrumento del conocimiento, habría tomado una decisión previa (no examinada críticamente) sobre la esencia de la razón; y, además: Kant investigaría este instrumento del conocimiento en referencia a su función y rendimiento, pero ¿con qué? ¡Precisamente con esa razón, que representa, con ello, la última instancia para juzgarse a sí misma! Una paradoja de la que, aparentemente, no hay salida alguna.

b) *Sobre el método de Kant*

También aquí vamos a considerar una serie de posibles objeciones.

Se ha dicho que Kant procede de un modo demasiado *racionalista*. No quiere decirse con ello que proceda de un modo demasiado poco *empírico*: le concede todo su derecho a la experiencia. Quiere decir que Kant dispone y construye todo de un modo absolutamente racional (de acuerdo con el intelecto), subestimando las fuerzas irracionales (en el sentido más amplio, que, por ello, sólo pueden reproducirse «según el sentimiento») del hombre. Comparado con otros filósofos europeos, puede parecer, desde luego, que Kant no procede de un modo «más racional» que ellos. Antes al contrario, Kant restringió extraordinariamente el orden de lo racional.

En la misma dirección están otras objeciones más especiales, referidas a la Ética de Kant. De hecho, la Ética de Kant es una ética de la razón, y para nada una del sentimiento. Nuestros sentimientos son, según Kant, tan diferentes, que no pueden proporcionarnos patrón universal y necesario (que es lo que él busca) del bien y del mal.

Este destierro de todo momento del sentimiento fuera de la ética, la sobretensión del concepto de deber, la áspera contraposición kantiana de deber e inclinación (según la cual, una acción casi sólo aparece como moral cuando ocurre por *deber* y contra la inclinación) es lo que quiere expresar el gran discípulo de Kant, Friedrich *Schiller*, en sus versos:

Escrúpulo de conciencia

Con gusto sirvo a los amigos, mas mira que lo hago por inclinación
y, así, a menudo me reconcome el que no soy virtuoso

Resolución

No hay otro consejo. Tienes que intentar despreciarlos
y con horror, hacer entonces lo que el deber te ordena.

Un fragmento en el *Athenäum*, la célebre revista del Romanticismo alemán, publicada por los hermanos Schlegel, dice:

> El deber es lo único que tiene Kant. Por el deber de la gratitud, afirma, hay que defender y amparar a los mayores; y sólo por deber ha llegado él a ser un gran hombre.

Sabemos, por el párrafo final de la *Metafísica de las costumbres*, que Kant no pretendía predicar un tenebroso ascetismo. Tampoco podemos opinar que ignoraba por completo el papel que los sentimientos desempeñan como motivos de la acción humana. El sabía muy bien que los seres humanos se dejan llevar por los sentimientos. Pero él contaba todo eso en la esfera «inferior» de los sentimientos, meramente sensibles, de placer y desagrado, o bien, en la esfera inferior de la facultad de desear; para la acción *moral* consecuente, no quería fiarse de una base de sentimientos.

Otra objeción metodológica es que Kant, en lugar de un método *psicológico*, que, por lo tanto, intente investigar empíricamente los elementos fundamentales, la estrutura y el modo de trabajo de nuestra conciencia, puso su método *trascendental*. Es correcto que Kant lo haya hecho así. Lo que aquí tenemos que decir es que no era esa la pregunta de Kant. Son dos cosas diferentes, investigar psicológicamente el curso de la conciencia en el ser humano y fundamentar sus leyes *formales* con el método trascendental. La teoría del conocimiento y la psicología no son lo mismo.

Afín a esto último es la objeción metodológica de que Kant procede de un modo *no genético*. Kant investiga críticamente qué formas hay en nuestro entendimiento, qué principios en nuestra razón. No investiga cómo se ha llegado a ellas. La *existencia* de la razón es, para él, un enigma que no se puede explicar más. ¿Es el hombre un ser que sale de la mano del Creador con las categorías ya listas en la cabeza? ¿O no es, más bien, todo lo que llevamos en nosotros, como, por ejemplo, precisamente, la ley moral encarnada en la voz de la

conciencia, producto de una vigorosa evolución del ser humano como ser vivo, una evolución que abarca largos espacios de tiempo? ¿No ha ido surgiendo paulatinamente, quizá, lo que llamamos conciencia, como una especie de precipitado social, a partir del trato del hombre con la sociedad (¡y la familia!)? También aquí puede decirse que no era esa la cuestión de Kant. De hecho, en este punto, la ciencia y la filosofía posterior han ido más allá de Kant. Y puede decirse, además, que los resultados de Kant, como tales, no sólo no suponen ningún obstáculo insuperable para un modo de considerar genético, según la evolución —pueden aceptarse los resultados de la crítica de Kant y seguir preguntando luego—, sino que Kant mismo, con su idea de una historia natural universal, abrió el cauce a tales investigaciones.

Hay que insistir en que los puntos de vista críticos que acabamos de ver no son presentados para «refutar» a Kant. Ni tampoco queremos aducir una réplica en favor suya, e intentar mostrar, por ejemplo, que también para algunos críticos de Kant es cierta la orgullosa frase de éste: «Ser refutado no constituye un peligro; antes bien lo es no ser comprendido». Pretenden, simplemente, ofrecer al lector que quiera profundizar en la obra de Kant y enfrentarse con ella, una visión, aun fragmentaria, de algunos puntos por los que asieron los críticos de Kant.

2. El significado de Kant para la filosofía

Hemos de dejar al lector el juicio de si ha sido acertado dedicar un largo capítulo a un solo filósofo en este breve libro introductorio. Al emitir ese juicio, no sólo debe tener a la vista la posición de Kant en la evolución de la filosofía europea cronológicamente anterior a él —aunque no hay apenas una corriente en ella que no converja de algún modo con otras en ese punto focal que es Kant—. Debe tener en cuenta que «la historia de la filosofía en el siglo XIX es, en gran parte, la historia de la asimilación, difusión, combate, transformación y reasimilación de las ideas kantianas»[62].

Esto no vale sólo para aquellos epígonos de los que Schiller, refiriéndose a Kant, dijo:

> ¡Pues cómo alimenta un sólo rico a tantos mendigos!
> Cuando los reyes construyen, no están desocupados los carreteros.

[62] Jodl, *Gesch.*, p. 534.

Vale, también, para los grandes filósofos del siglo XIX. Todos ellos tienen, en cierta medida al menos, un pie en el mundo del pensamiento kantiano, razón por la cual podemos ahorrarnos en este lugar también una anticipación de las repercusiones de la filosofía kantiana. Una cosa vale para ellos, como vale hoy también: Nadie que entre en la escena de la filosofía con la pretensión de enseñar algo nuevo e independiente, puede eludir, con una conciencia intelectual limpia, el enfrentamiento con la obra crítica de Kant.

> La filosofía no volvería nunca a ser tan ingenua como en los tiempos anteriores, más simples; tenía que hacerse distinta, y más profunda, porque había vivido Kant[63].

[63] Durant, *Denker*, p. 578.

SEXTA PARTE

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XIX

UNA VISIÓN GLOBAL, A MODO DE INTRODUCCIÓN

Cuanto más nos acercamos al presente, tanto más difícil resulta sopesar correctamente la importancia de los autores en la selección que estamos obligados a hacer. Aquel que encuentre su hogar espiritual en el socialismo científico ¿no verá en Karl Marx la figura central en el drama filosófico del siglo XIX? ¿Mientras que otro en las figuras de Schopenhauer y Nietzsche? ¿Y el kantiano, por el contrario, no considerará un descarrío del recto camino todo lo que siguió inmediatamente después de Kant, y no buscará la continuación consecuente del desarrollo filosófico más que en el momento en que, ya en la segunda mitad del siglo, comenzó una reflexión crítica sobre Kant?

Esto vale tanto más para la filosofía del presente. Pensemos en otros órdenes de la vida distintos de la filosofía. Ningún experto en música duda de que los nombres de Haendel, Bach, Haydn, Mozart marcan las cimas de la evolución hasta la entrada de Beethoven y Wagner. Mas ¿quién es capaz de decidir qué nombres de la música del presente unirá un juez futuro a esta lista?

Nuestra tarea será, pues, sólo, realizar una selección de la filosofía de los siglos XIX y XX, no según la peculiaridad de los puntos de vista representados, sino dejando hablar a cada una de las direcciones, pero escogiendo dentro de ellas según el rango espiritual, en la medida en que éste ya sea reconocible para nosotros. Esto será más posible para el siglo XIX que para el XX.

La filosofía de Kant es dualista. El ser humano es ciudadano de dos mundos. Hay el mundo de los fenómenos, y hay la cosa en sí. También la teoría del conocimiento kantiana puede considerarse dualista. Por un lado, está el material bruto de lo dado, las sensaciones; por otro, está el yo, con sus formas *a priori* de la intuición y sus funciones categoriales, de cuya aplicación al material bruto resulta el conocimiento.

Según el lado del sistema kantiano con el que se engarce, tendrán que resultar, para el desarrollo posterior, dos series de pensamientos completamente diferentes. Si se fija la atención en el trabajo de actividad creadora del yo, por cuyo único medio nacen el «mundo», la «naturaleza» y sus leyes, surge entonces una serie de pensamientos en cuyo centro se coloca la conciencia, el yo creador. Este Yo, según Kant, se eleva hasta dentro del reino de la libertad, el cual se realiza en la moralidad y en la religión. La libertad se realiza en la historia, la cual ya era

vista por Kant como un gran proceso de desarrollo que iba acercándose a una meta infinita, la realización de la libertad. Esta ilación de pensamientos: yo creador-libertad-historia, es la del *idealismo* alemán.

Por otro lado, Kant había demostrado que el saber, que la ciencia, en concreto, sólo es posible en el reino de los fenómenos, que no puede haber una metafísica que vaya más allá de esto. Si se fija la atención en este lado de la argumentación kantiana, el papel de la filosofía quedará limitado al de una recopilación, una síntesis del saber elaborado en las ciencias. Ésta es la vía que toma, con diferentes configuraciones en los detalles, la segunda gran corriente de la filosofía del siglo XIX: *positivismo* y *materialismo*.

(Haremos notar aquí ya que, aparentemente, cada una de estas direcciones, al engarzar con un lado de Kant, descuida el otro.)

Mientras que estas dos corrientes tienen un pie, por así decirlo, en la filosofía de Kant, es posible, naturalmente, un tercer tipo de posición respecto a Kant: no enlazar con él y continuarlo, sino rechazarlo, la *protesta*. Esta protesta podría podría dirigirse contra el espíritu «racionalista» del sistema kantiano, y con ello contra el espíritu racionalista de la Ilustración toda —cuya clave de bóveda es precisamente la filosofía de Kant—, invocando las potencias no intelectuales —irracionales, guiadas por el sentimiento— que hay en el ser humano y en el mundo. Podría dirigirse contra el afán, que, como hemos visto, actúa en Kant, de subsumir todo lo individual bajo leyes universales y necesarias, e invocar el derecho y el valor propios de lo individual. Y podría dirigirse, en tercer lugar, contra la explicación mecanicista y estática del proceso del universo, dominante desde Bacon y Descartes, e invocar el carácter no mecánico y dinámico de todo desarrollo vivo.

Todo esto es la protesta del *Romanticismo*, que, naturalmente, queda con ello caracterizado, en tanto que movimiento, de un modo muy general y simplista. Es, también, la protesta de los hombres llamados filósofos de la fe, que se manifestaron bien pronto contra Kant, y, más tarde, la protesta de la llamada *filosofía de la vida*.

Las tres direcciones mencionadas se oponen a Kant. La dos primeras, en tanto que enlazan con uno solo de los lados del sistema kantiano y se alejan, por ello, de Kant, al seguir la dirección elegida; la tercera se le opone por principio. Si se regresa al punto de vista de Kant, las tres tienen que aparecer como extravíos. Y la marcha del siglo XIX transcurrió de tal modo que, después de que hubieran aparecido las tres corrientes, comenzó con el *neokantismo* una meditación crítica de vuelta a Kant. Según esta marcha se articulará la exposición que sigue.

CAPÍTULO PRIMERO

EL ROMANTICISMO Y EL IDEALISMO ALEMÁN

I. PRIMERA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE KANT Y SU CONTINUACIÓN. LOS FILÓSOFOS DE LA FE

Es comprensible que el Romanticismo fuera, al principio, menos una cosa de filósofos, que de poetas, artistas y hombres «geniales». El modo en que Friedrich *Schiller* (1759-1805), ya mencionado como relevante discípulo de Kant, continúa la filosofía de éste, apuntaba ya en la dirección del Romanticismo. Schiller unía el talento poético con el filosófico. A lo largo de su vida, el interés filosófico remitió algo, o, más exactamente, los pensamientos filosóficos pasaron a disolverse por completo en creación poética. Los escritos filosóficos más importantes de Schiller son las *Cartas filosóficas, De la gracia y la dignidad, Cartas sobre la educación estética del género humano; Sobre poesía ingenua y sentimental.* Los puntos en los cuales Schiller continúa dando forma a los pensamientos de Kant conciernen, principalmente, a la ética y la estética. En ética, intenta superar, en el ideal del «alma bella», la contraposición kantiana entre el deber y la inclinación. Al arte y a lo bello les concede Schiller un importante papel en la educación moral de todo el género humano.

También el otro gran poeta de los alemanes era un admirador de Kant. Sin embargo, la intuición del mundo y de la vida que tenía *Goethe* difiere de la de Kant, decididamente, mucho más que la de Schiller. Está expresada en los escritos *científico-naturales* de Goethe, en las *Máximas y reflexiones*, pero, sobre todo, naturalmente, en las grandes creaciones poéticas como el *Fausto* y en obras, en parte autobiográficas, como *Wilhelm Meister y Poesía y verdad.* Dada la condición que nos hemos impuesto, no es posible aquí hacer una apreciación de Goethe como filósofo. Baste señalar que, en la imagen goetheana del mundo y de la naturaleza, la materia y el espíritu (cuerpo y alma, extensión y pensamiento, o comoquiera que les llamen los filósofos) aparecen, en el sentido de Spinoza, como dos lados de una Naturaleza-Dios eterna y unitaria, que alcanza en el hombre conciencia de sí misma.

Evidentemente, eran adversarios de la filosofía de Kant todos aquellos que, sin prestar consideración a las investigaciones críticas de Kant y los límites por él determinados, se aferraban a la vieja metafísica dogmática o a la fe tradicional en la Iglesia. Para la historia de la filosofía, son mucho más importantes aquellos de sus adversarios que abordaron de modo objetivo los presupuestos de Kant y se dirigen contra él. Tales son, sobre todo, aparte del ya mencionado G. E. Schulze, tres hombres —dos de ellos, paisanos de Kant, de Prusia oriental, y los tres vinculados entre sí personalmente—, que suelen englobarse bajo el nombre de *filósofos de la fe*, lo cual, ciertamente, puede provocar algún malentendido, pero está justificado en la medida en que los tres invocan a la fe.

El primero es Johann Georg *Hamann* (1730-1788), llamado, por la oscura profundidad de sus escritos, «el mago del Norte», y altamente estimado por Goethe. Es uno de los portavoces en la incipiente lucha contra el racionalismo de la Ilustración. Lo que él reprocha a Kant es precisamente esto, no haber ido más allá de ese racionalismo. En especial, rechaza la separación kantiana de nuestra facultad cognoscitiva en dos troncos, el de la sensibilidad y el de la razón. Para superar esta contraposición, apela él al *lenguaje*, en el cual la razón adquiere una existencia sensible. El lenguaje, no como concepto global de relaciones muertas, sino como expresión viva del espíritu de los pueblos, desempeña para Hamann, en general, un papel importantísimo. Se toca con ello un tema que no sólo está en el centro de los tres filósofos de la fe, sino que, en el curso del siglo XIX, con el peculiar despliegue que tuvieron en él la lingüística y la historia del lenguaje, empezando con hombres como Wilhelm *von Humboldt* (1767-1835), se fue haciendo cada vez más importante. Hamann mismo ve en el lenguaje el medio de unión de realismo e idealismo. Para él, el lenguaje es la clave de todo.

> Por ello, casi sospecho que toda nuestra filosofía consiste más en lenguaje que en razón [...]. Lo que nos sigue faltando es una gramática de la razón[1].

El enigma que representa la historia no puede resolverse con la razón, sino con el lenguaje. ¿Qué es la razón?

> Nuestra razón es semejante a aquel adivino tebano ciego, a quien su hija le iba describiendo el vuelo de los pájaros. El profetizaba a partir de lo que ella le decía[2].

---

[1] Hamann a Jacobi, cit. según Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 1906 y 1913, tomo III, p. 1.

[2] Cit. según *Mauthner, Kritik der Sprache*, t. II, p. 718.

La postura escéptica de Hamann hacia la razón se contrapone a su apelación a la certeza subjetiva de la fe. El cristianismo es una religión de misterios; querer demostrarlos es tan insensato como pretender negarlos, sólo pueden ser experimentados y cumplidos en la certeza de la fe. De entre los filósofos de la fe, Hamann es el místico.

El segundo de los filósofos de la fe, Friedrich Heinrich *Jacobi* (1743-1819), fue un escritor influyente, de polifacética formación, que había estudiado a Rousseau en Ginebra, conocía a fondo las filosofías de Spinoza y Kant, y mantenía relaciones, además de con Hamann y Herder, con Goethe y Mendelssohn, por ejemplo. También Jacobi le atribuye al lenguaje un significado muy particular. Tras hacer una valoración de Kant, dice:

> Y ya sólo faltaría una crítica del lenguaje que fuera una metacrítica de la razón, con el fin de que alcanzáramos un sentido de la metafísica[1].

En algunos puntos, Fichte entroncaría estrechamente con Jacobi.

El tercer filósofo de la fe, con una influencia muy superior a la de los dos mencionados, es Johan Gottfried *Herder* (1744-1803), originario de la Prusia Oriental, más tarde, por mediación de Goethe, superintendente general en Weimar. Al igual que Schiller, Herder reunía el talento filosófico y el poético, sólo que, en su caso, la filosofía no se disolvió en la obra poética, sino que el interés filosófico fue ganando primacía a lo largo de su vida. Los escritos filosóficos más importantes de Herder son: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, *Cartas para el estímulo y elevación de la humanidad*, *Entendimiento y experiencia*, y *Razón y lenguaje, una metacrítica para la crítica de la razón pura*. Los títulos apuntan ya hacia los dos ámbitos en los residen los principales méritos de Herder: la consideración filosófica de la *historia* y del *lenguaje*.

Herder no era una mente crítica y sistemática como Kant. Lo que le distinguía era, sobre todo, un talento para captar intuitivamente lo individual, lo particular, lo vivo en el espíritu, la historia y la lengua de los pueblos. Herder recopiló y tradujo la poesía popular de los griegos, los romanos, de los pueblos orientales y europeos. En todas partes, supo captar el espíritu particular e individual de cada pueblo. Estos trabajos suyos tuvieron una incalculable repercusión en el naciente sentimiento nacional de los pueblos de Europa del Este.

---

[1] Jacobi, *Allwills Briefsammlung*, cit. según Mauthner *Kritik der Sprache*, p.1.

En la *Ideas*, Herder, partiendo del universo, en el cual la tierra es un astro entre los astros, y del lugar particular de la vida en este planeta, y del ser humano en esta vida, esboza un cuadro grandioso de la historia como *proceso natural*. Aquí radica su oposición a Kant; si bien Herder, por otro lado, también ve en la «humanidad» como cualidad de lo humano un fin último del hombre y de su historia, con lo cual se vuelve a acercar a Kant. Lo nuevo en la intuición de Herder es el pensamiento de que cada época y cada pueblo de la historia lleva en sí su propio fin. Herder no enseña la «evolución» en el sentido de que un estadio vaya saliendo de otro. Todo sale inmediatamente de Dios, raíz eterna y infinita de todas las cosas, y todo le es igualmente cercano. Todo refleja la esencia de Dios a su propio modo.

La polémica de Herder contra Kant, como la de Hamann, ataca las distinciones dualistas entre deber e inclinación, entre forma y contenido del pensar, especialmente, también, entre la razón teórica, que muestra la idea de Dios como un supuesto indemostrable, y la razón práctica, por medio de la cual, el Dios que acababa de ser desterrado vuelve a ser introducido. Para Herder, el juego de Kant es una «prestigitación de la razón», por medio del cual no se puede llegar a una verdadera convicción, ni menos a una verdadera moral.

El lenguaje ocupa para Herder, también, un lugar central. Él reivindica una filosofía que se apoye estrechamente en el lenguaje y la investigación de sus formas; sin que él mismo, cierto es, haya sido capaz de realizar tal filosofía. De la notable coincidencia que existe en este aspecto entre los tres rivales de Kant, podemos deducir que, de hecho, se acertó aquí en un punto en el cual la doctrina de Kant precisa, cuando menos, de ser completada, si es que no recibir una nueva forma.

Filósofo de la fe es también, por último, Friedirch Daniel Ernst *Schleiermacher* (1768-1834), teólogo y filósofo. Schleiermacher mantenía un estrecho contacto con los románticos, especialmente con Friedrich Schlegel. Su escrito más célebre son los *Discursos sobre la religión a los cultos que la desprecian*, aparecidos entre 1798 y 1800 en Berlín, donde Schleiermacher era predicador, y, más tarde, catedrático de teología en la recién fundada universidad. Para Schleiermacher, la religión no es pensamiento o acción, sino intuición y sentimiento. La religión es sentido y gusto para lo infinito. La piedad es el sentimiento de la absoluta dependencia de algo superior. En este sentimiento de dependencia se nos da, de modo inmediato, la certeza de Dios. Este contacto inmediato, por el sentimiento, con lo infinito, es lo único que importa; junto a él, todos los dogmas, la Sagrada Escritura, e incluso la fe en la inmortalidad personal, carecen de inportancia. Debe acompa-

ñar todas las acciones del ser humano. El ser humano que actúa a partir de semejante sentimiento inmediato, es, incluso cuando yerra, preferible, para Schleiermacher, al que, por mor de la ética de Kant, se somete a una rígida autodisciplina.

En otro sentido, no obstante, Schleiermacher, con su definición de la religión, puede ser considerado como un continuador de la ética de Kant. Era partidario de una límpida distinción entre fe y saber, dos cosas que él reunía en su persona y en su obra. Quería otorgarle su derecho a la fe cristiana tanto como a la investigación científica autónoma, de modo que la fe no obstaculizara la investigación, ni la investigación de la fe. Se convirtió así en uno de los que orientaron el desarrollo del protestantismo alemán durante el siglo XIX.

II. FICHTE

1. VIDA Y OBRA

«La clase de filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es.» Esta frase de Fichte vale, sin duda, para cualquier persona, para cualquier filósofo, y, en una medida muy particular, también para él mismo. Según el juicio de un contemporáneo, Fichte estaba «poseído de una fe maníaca en la fuerza creadora de la voluntad». Él mismo solía decir que sólo conocía una necesidad: actuar, obrar más allá de sí. Hay que tener en consideración este rasgo fundamental de la personalidad de Fichte —además de las condiciones históricas generales de su obrar y su pensar, así como la especial situación que él encontró en la filosofía— para comprender su obra. Johann Gottlieb Fichte nació en 1762, en Rammenau, en la Alta Lusacia. Un protector noble hizo posible que el dotado hijo de una familia pobre y numerosa recibiera una formación académica en la Escuela de Pforta, y sus primeros estudios en Jena y Leipzig. Cuando, tras la muerte de su protector, desapareció el apoyo que de él recibía, Fichte fue tirando, a duras penas, durante varios años, como preceptor en diversas casas. Cuando, por su absoluta falta de medios, llegó al borde de la desesperación y del suicidio, se le ofreció un nuevo puesto en Zúrich, hacia donde se dirigió a pie inmediatamente. Dos años más tarde, de vuelta a Leipzig, un azar le llevó al estudio de Kant. Ésta fue su vivencia espiritual decisiva. Muchos años más tarde, aún confesaba que, en aquel tiempo, a pesar de su extremada indigencia exterior, había sido uno de los hombres más felices sobre la tierra. Tomó su decisión en el acto: ¡En marcha hacia Kant, a Königsberg!

Con el fin de atraer el interés de Kant, Fichte escribió allí, en unos pocos días, su *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Kant hizo posible que se publicara el escrito. Apareció como anónimo, y, por ello, al principio, se creyó, en todas partes, que era precisamente el esperado escrito de Kant mismo sobre la religión. Cuando Kant dio a conocer los verdaderos hechos, Fichte se hizo célebre de golpe. Fue llamado a la Universidad de Jena. Muy pronto, los conflictos externos y su escrito *Sobre el motivo de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, que le valieron la acusación de ateísmo —la «disputa del ateísmo», que después se ha hecho famosa, parte de ahí—, le hicieron, de nuevo, imposible la estancia. Fichte encontró acogida en Berlín, y sirvió, a partir de entonces, con toda su entrega, al Estado prusiano.

Fichte es considerado como uno de los oradores más brillantes de todos los tiempos. (Como otros grandes oradores, no desarrolló este talento sin gran esfuerzo y planificado ejercicio.) Sus lecciones en Berlín despertaban gran expectación. El entonces legado de Austria, el príncipe Metternich, era uno de sus oyentes. Tras la derrota prusiana de 1806, Fichte acompañó al rey a Könisberg, y de allí a Copenhague, pero regresó, en 1807, al Berlín ocupado por los franceses. Pronunció allí, en el invierno siguiente, sus célebres *Discursos a la nación alemana*. En ellos exhortaba a una renovación moral a todo el pueblo alemán, sin distinción de estamento o procedencia regional. Como Kant, Fichte había empezado saludando con fervor la Revolución francesa. Su escrito del año 1793, *Reivindicación a los príncipes de Europa en favor de la libertad de pensamiento, que ellos reprimen*, la defiende apasionadamente. Pero cuando Napoleón se ciñó la corona de emperador, anuló los logros políticos de la Revolución y se lanzó a la conquista de Europa, Fichte vio en él la personificación de todo el mal de la historia. En sus conferencias, a la vista de los vigilantes franceses que seguían sus discursos, llamaba a una resuelta resistencia contra él.

> Habría sido un benefactor y un liberador de la humanidad, sólo con que hubiera habido en su espíritu una ligera idea del destino moral de ésta. Ahora, es un azote en la mano de Dios, pero no para que tengamos la espalda desnuda y ofrezcamos un sacrificio a Dios gritando: «Señor, Señor», sangrando a borbotones; sino para que nosotros lo rompamos.

Fichte participó de modo decisivo en la fundación de la Universidad de Berlín, en 1810. Cuando comenzó la guerra de liberación, despidió a sus oyentes para que participaran en ella. Su deseo de unirse al ejército como orador no se cumplió; sin embargo, participó, con sus más de cincuenta años, en maniobras de la reserva territorial. Fichte

murió en 1814, a consecuencia de una infección de tifus que su mujer, enfermera en un hospital militar, había contraído, contagiándosela a él.

2. El pensamiento fundamental de la filosofía fichteana

Los fundamentos generales del sistema fichteano se hallan contenidos en sus dos escritos *Sobre el concepto de la teoría de la ciencia, o de la llamada filosofía*, y *Fundamento de toda la teoría de la ciencia* (aparecidos, ambos, en 1794). La expresión «Teoría de la Ciencia» viene a significar lo mismo que la «filosofía trascendental» kantiana —celebrada siempre por Fichte, por lo demás, como la hazaña de Kant que había hecho época—, es decir: mientras todas las ciencias individuales se ocupan de objetos, la filosofía se ocupa del saber mismo. Es, por ello, una ciencia de las demás ciencias, y anterior a ellas; de ahí teoría de la ciencia.

Según Fichte, sólo puede haber dos sistemas filosóficos consecuentes. Lo que la filosofía tiene que explicar siempre es la experiencia, o sea, nuestra representación de las cosas. Ahora bien, puede derivarse la representación de la cosa, y entonces resulta un sensualismo o un materialismo, en todo caso, un dogmatismo. O bien se deriva la cosa de la representación, y entonces resulta el idealismo. Por lo que uno se decida depende, según la frase citada al inicio, del carácter íntimo de la persona. El que está pletórico de independencia y apremio para la acción, elegirá el idealismo, las naturalezas más pasivas, el «dogmatismo». Sólo con esto desaparecerán todas las dudas de cuál es el camino que toma Fichte.

Pero, también desde un punto de vista puramente teórico, es el idealismo el único sistema consecuente para él. Si se parte del ser de las cosas, no podrá explicarse nunca cómo es que hay una consciencia de ellas. (Los materialistas son de otra opinión.) Mas, si se parte del pensar, podrá derivarse de él; cierto que no las cosas mismas, que nunca nos son dadas, pero sí nuestra representación de ellas, es decir, la experiencia.

Según esto, ¿qué es lo que debe figurar en el comienzo de la filosofía? ¡El sujeto pensante! El sujeto «*se pone a sí mismo*». Éste es el comienzo de todo, el punto de partida de la teoría de la ciencia fichteana, y su primer principio: el yo pone su propio ser. Al comienzo, pues, lo que hay es una *acción*. (*Tathandlung*, algo así como «actuación de la acción», es la palabra alemana que acuña Fichte para remarcarlo.) ¡Piénsate a ti mismo! Esta exigencia constituye el comienzo de la filo-

sofía. Queda así generada la razón. Ella es el hacer que se crea a sí mismo. ¡En el principio, era la acción!*

Consideremos esto con más detalle. Fichte no se queda satisfecho con que Kant haya puesto una razón teórica junto a una razón práctica. Ciertamente, Kant, al denominar «razón» a ambas, ya había indicado que la razón, propiamente, es algo unitario, que la razón teórica y práctica tenían que tener una raíz común. También se había manifestado claramente, especialmente en la *Crítica del Juicio*, en el sentido de que la razón práctica tenía la primacía sobre la teórica. Pero, para Fichte, esto se queda corto. También la razón teórica es acción. Su filosofía es idealismo en el sentido que hemos nombrado arriba, pero es, además, de cabo a rabo. *idealismo práctico*. La razón supraindividual, en la cual, según Kant, se hallan contenidas las formas *a priori*, es una acción de la consciencia pensante.

Pero, entonces, ¿de dónde viene la experiencia? Es claro que Fichte tiene que rechazar incondicionalmente la suposición kantiana de una cosa en sí, que actua sobre nosotros. Consecuentemente, su respuesta se adecua al sentido de su punto de partida: La experiencia brota del Yo. Pero ¿cómo puede ser eso posible? Pues lo peculiar de la sensación es que, en ella, nos sentimos como tocados por un mundo *extraño* (que es precisamente lo que condujo a Kant y a otros a la cosa en sí). El originario producir de lo «extraño», de lo exterior, del «No-yo» —como lo llama Fichte— no es un producir consciente (en ese caso, nunca podría surgir el sentimiento del venir-de-fuera), sino un proceso inconsciente, mejor dicho, preconsciente, libre y sin fundamento (es decir, no determinado causalmente). Así, el Yo produce un No-yo, un extraño en sí mismo.

¿Y por qué hace eso? ¿Por qué no se queda sólo? Esto no se puede responder teórica, sino sólo prácticamente, apoyándose en la conciencia *moral*. En lo más profundo de su ser, el Yo es actividad infinita. Sólo puede corresponder a esta determinación suya si tropieza con límites, con resistencias, en las cuales pueda hacerse activo. Y, puesto que fuera de él no hay nada, tiene que crearse él mismo un material, un material de su deber. El Yo se pone barreras a sí mismo con el fin de superarlas. El No-yo es puesto para que sea posible el trabajo y la lucha.

Como se ve, Fichte, aunque había comenzado con el solo propósito de exponernos claramente la filosofía de Kant mejor de lo que este hubiera podido exponerla él mismo, acabó yendo por sus propios caminos. Si es que de verdad era un kantiano —y así se ha dicho—, entonces, en todo caso, el más original de todos.

---

* Célebre frase del *Fausto* de Goethe. *(N. del T.)*

3. LA APLICACIÓN PRÁCTICA

a) *Ética*

El «mundo» —concepto global de nuestras representaciones, sentimientos, instintos— procede, ciertamente, del Yo, pero de un acto preconsciente, de modo que no es dependiente de mi consciencia, de mi querer consciente. En este sentido, es una barrera real para mí. Pero el modo como yo me comporte con esa barrera depende de mí. Puedo rendirme ante ella, dejarme determinar y llevar por las «cosas» —esta indolencia es, para Fichte, el «mal-radical en el ser humano»—, o puedo esforzarme por liberarme de ella, hacerme interiormente independiente de las influencias externas, y actuar así como corresponde al ser más profundo de mi yo, que es un ser-activo que va hasta el infinito. El Yo es «fuerza a la que se han puesto ojos». Semejante libertad de todo lo exterior es, ciertamente, en su perfección, un fin situado en el infinito, pero perfeccionarse es el destino del ser humano. Así, la vida humana es un continuado proceso de purificación de las impurezas extrañas, que, ciertamente, le son imprescindibles para cumplir con su destino, pero liberarse de los cuales constituye su tarea. Así, el hombre puede acercarse al estado en el que puede gritarle al universo inconmensurable:

> Tú eres cambiente, yo no, y yo flotaré incólume siempre, por encima de las ruinas de tus figuras.
>
> Cuando, de entre los millones de soles que ahora alumbran sobre mi cabeza, los más jóvenes de ellos hayan agotado sus rayos de luz, yo seguiré siendo, incolume e inalterado el mismo que ahora soy.

b) *El Estado*

La teoría moral de Fichte —derivada en detalle, como teoría de los deberes individuales y sociales, a partir del principio que acabamos de exponer, en los escritos *Teoría moral* (1798) y, de forma divulgativa, en las *Lecciones sobre el destino del ser humano* (1800), entre otros— se distingue de la de Kant, al igual que la filosofía teorética, sobre todo por que Fichte acentúa aún más que aquél las tareas *prácticas* del ser humano y, con ello, sus obligaciones como *miembro de una comunidad social*.

Esto se muestra especialmente en su *teoría del Estado* (*Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia,*

1796; *El Estado comercial cerrado*, 1800). En el último escrito nombrado, Fichte, avanzando consecuentemente en la dirección recién señalada, es el primero en Alemania que llega a la idea de un Estado *socialista*.

> La posibilidad de que mi libertad permanezca intacta junto a la del otro, aun más, el contrato social mismo sólo puede permanecer intacto en su vigencia legal, si el Estado garantiza plenamente a cada ciudadano el derecho moral fundamental a poder vivir del trabajo que esté dispuesto a hacer dentro de la comunidad[4].

Esto sólo puede hacerlo el Estado si no deja la distribución del producto social al libre mecanismo de la concurrencia, sino que toma las riendas de toda la organización del trabajo social, para asignarle a cada ciudadano la cuota de ganancia nacional que corresponde a su trabajo. Para ello, es preciso que el Estado mismo regule la importación y la exportación; de ahí la denominación fichteana de «Estado comercial cerrado».

La misma posición predominante que el Estado alcanza así en la vida económica de la nación le pertenece también, según Fichte, en el orden cultural y *educativo*. El Estado debe convertirse en el dueño de la educación. Del mismo modo que, en la vida económica, ha de sustituir el caos por la organización planificada, tiene también que poner, en lugar del «caos pedagógico», una educación de los jóvenes para convertirlos en personas y ciudadanos, la cual debe ser llevada a cabo según un plan unitario de educadores estatales.

Quien se asombre de que un Fichte que parte por completo del sujeto y enseña la libertad ilimitada del Yo acabe, en lo que a la praxis social se refiere, en demandas sociales extremadamente radicales para su tiempo, debe recordar que un Rousseau, también sumamente individualista, reclama una abundante medida de razón de Estado en el régimen de gobierno que construye. Algo similar vale para otros filósofos, y para algunos movimientos políticos —un fenómeno histórico, y también psicológico, muy iluminador—.

c) *Religión*

Fichte da también un poderoso paso más allá de Kant en su filosofía de la religión, realizada, además del escrito ya mencionado, que le

---

[4] Fichte, *Der geschlossene Handelstaat*, cit. según Jodl, *Gesch.*, p. 667.

hiciera imposible la estancia en Jena, en su *Advertencia para la vida beata* (1806). Kant exigía que se cumpliera el deber sin consideraciones hacia la felicidad terrena. Pero había preguntado: ¿Qué me cabe esperar? Además, de su concepto de «ser digno de la felicidad» y del inextinguible deseo que tiene la razón de una justicia compensatoria, había acabado concluyendo la certeza de una compensación justa en el más allá, impartida por un juez superior. Schopenhauer se burlaba de que «la virtud de Kant, que tan orgullosa se manifestaba contra la beatitud, alargaba la mano por detrás para recibir alguna propina»[5].

Fichte da un paso más allá. El honrado aspira a la perfección según la ley moral *es* la beatitud. La «beatitud» no es otra cosa que el estado de dicha tras haber cumplido con el deber. A aquel que la busque en otro lado no se le acercará tampoco en una futura vida infinita.

Igual que no hay una beatitud particular más allá de la dicha, experimentable en la tierra, del deber cumplido, tampoco hay un Dios fuera del orden moral del mundo, el cual consiste precisamente en el aspirar del Yo a la perfección y la beatitud que de ella nace.

> Ese orden moral vivo y actuante es Dios mismo; no necesitamos de ningún otro, ni podemos concebir ningún otro.
>
> El concepto de Dios como una sustancia particular es imposible y contradictorio: lícito es decir esto sinceramente y acabar con la cháchara académica, a fin de que se alce la verdadera religión del obrar bien con alegría[6].

Se comprenderá que esto le valiera a Fichte la acusación de ateísmo.

III. SCHELLING

1. VIDA, EVOLUCIÓN INTELECTUAL Y ESCRITOS PRINCIPALES

Friedrich Wilhelm Joseph *Schelling*, suabo y, como muchos hombres geniales de su época, hijo de párroco, nació en 1775, en Leonberg. En el seminario de Tubinga, en el que el precoz joven entró ya a los quince años, estrechó amistad con sus paisanos Hölderlin y Hegel. Junto a ellos se entusiasmó, más que por los estudios teológicos, por la Antigüedad clásica. Además de Kant, el filósofo en cuya obra profundizó particularmente el joven Schelling fue Fichte. Apenas había publi-

[5] Paulsen, *Immanuel Kant*, 1898, p. 314.
[6] Cit. según Jodl, *Geschichte*, p. 667.

cado Fichte los *Fundamentos de la teoría de la ciencia*, cuando el veinteañero Schelling ya exponía los pensamientos fundamentales de ésta en varios escritos, con una forma más elegante de lo que el propio Fichte hubiera sido capaz. Aunque ya en ellos diverge de Fichte en tanto que trae a colación a Spinoza, a quien admiraba en la misma medida.

La circunstancia que condujo a la posterior ruptura de Schelling con Fichte fue una prolongada estancia del primero en Leipzig, donde pudo conocer muy de cerca las ciencias naturales de su tiempo, en pleno desarrollo, un mundo que para Fichte siempre había sido extraño. Schelling se embebió rápidamente de los nuevos conocimientos de la química, la teoría de la electricidad, la biología y la medicina. En sus *Ideas sobre la filosofía de la naturaleza* (1797) y en su ensayo *Del alma del mundo* (1798), intentó, enseguida, ponerlas en un sistema de filosofía natural. Los escritos llamaron la atención de Goethe, y la valieron al joven, a sus veintitrés años, una llamada como catedrático extraordinario a la Universidad de Jena.

Trabó allí íntimo contacto con el círculo de poetas y pensadores románticos formado alrededor de los hermanos Friedrich y August Schlegel, Tieck y Novalis. Se casó con Caroline Schlegel, doce años mayor que él, después del divorcio de ésta. En un vivo intercambio espiritual con este círculo, dando tanto como recibía, Schelling se introdujo en el mundo espiritual del Romanticismo, hasta tal punto que puede denominársele el filósofo romántico de Alemania. En Jena aparecieron el *Primer esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1798/99) y el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), más tarde, *Exposición de mi sistema entero* (1801), incompleta, y las *Lecciones sobre el método del estudio académico* (1802). Estos trabajos, escritos bajo la influencia del Romanticismo y del estudio por Schelling de la naturaleza, muestran un alejamiento decidido de Fichte y la formación de sus propias visiones fundamentales, aunque no elaboradas en forma sistemática. Schelling nunca llegó a acabar de darle una forma sistemática a estos pensamientos. En los años siguientes, fue modificándolos de múltiples maneras, en esbozos siempre nuevos —que también publicaba—, pero sin rematarlos nunca. Sin embargo, las ideas de filosofía natural allí plasmadas constituyen, de la obra completa de Schelling, la parte más significativa para la historia de la filosofía. Es la única que trataremos con detalle en los próximos apartados.

En Wurzburgo, donde Schelling enseñó a partir de 1803, en Erlangen y, finalmente, en Múnich (desde 1827), sus pensamientos tomaron una dirección completamente distinta. Se alejó de su auténtico punto de partida, Kant, de Spinoza, con Fichte ya se había enemistado; su amigo

y compañero de estudios, Hegel, que había empezado siendo un entusiasta profeta de Schelling, se apartó de él, y discurría ahora por sus propios caminos. La muerte de su primera mujer le enajenó, también, de su antiguo círculo de amigos románticos. El hombre bajo cuya influencia caería ahora Schelling era el pensador católico Franz *von Baader* (1765-1841).

El mundo espiritual en el que Schelling se sumergió fue el del francés —profundamente religioso, inclinado hacia la mística— Louis-Claude *de Saint-Martin* (1703-1803) y, por su mediación, la obra de Jakob *Böhme*. Baader mismo, médico dedicado a también a la práctica de la geología, filósofo y teólogo, era uno de los principales adversarios de Kant, y cabeza de un movimiento espiritual que, reaccionando frente a la Ilustración y a la estrica separación kantiana entre fe y saber, reclamaba una nueva fusión de filosofía y teología, un retorno a la fe cristiana incondicional.

En sus escritos, Baader no pretende volver simplemente a la religión en el sentido de que la fe vuelva a ocupar el lugar del saber, y la filosofía vuelva a ser esclava de la teología. Para él, es un error pensar que cualquier movimiento libre de la inteligencia científica pueda suponer un peligro para la fe. Pero es igualmente erróneo suponer que pueda llegarse a una filosofía correcta sin el conocimiento religioso encarnado en el Dogma. Tanto menos puede llegarse a una recta moral si ésta se basa sólo en la autonomía del ser humano. Las leyes del pensamiento y las leyes de la moral sólo son leyes en tanto que han sido puestas por Dios. El pensamiento y el saber humano consisten en acompañar con el pensar y con el saber al pensar y al saber de Dios. Así que es comprensible que Baader, en el aspecto práctico, combatiera encarnizadamente la Revolución francesa. Su ideal es una comunidad universal (católica), supranacional, con un Estado-Iglesia. Y así, políticamente, Baader se coloca en el frente de la Santa Alianza, la reacción de las fuerzas conservadoras de Europa a las transformaciones de la Revolución.

Las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* (1809) y todas las obras posteriores de Schelling, como el fragmento *Las edades del mundo* (1813), muestran la dirección místico-religiosa que había tomado su pensamiento. Su filosofía de las edades es una «filosofía de la mitología y de la revelación» y, con ello, una continuación de este camino.

El rey romántico, Federico Guillermo IV, llamó, en 1841, a Schelling a Berlín, «no como un catedrático al uso, sino como el filósofo, elegido por Dios y llamado a ser el maestro del tiempo, cuya sabiduría, experiencia y temple de carácter quisiera el rey, para su propio fortalecimiento,

tener cerca de sí». Es decir, que se había pensado la entrada en escena de Schelling como contrapeso a la escuela hegeliana, que había llegado a ser predominante en Berlín. El éxito, sin embargo, no tuvo lugar.

Entre los oyentes de Schelling de esta última época, antes de que, decepcionado, se retirara de la actividad docente, estaba el historiador de Basilea Jakob *Burckhardt*, entonces aún joven y desconocido. De qué modo inspiraban las especulaciones de Schelling, difícilmente comprensibles, a este joven suizo, por entonces aun romántico, pero, sin embargo, de sobrio pensamiento, lo describe él en una carta:

> He ido de oyente un par de veces cuando se trataban las cuestiones dogmáticas más densas, y yo me lo explico, más o menos, así: Schelling es un gnóstico[7] [...]. De ahí lo inquietante, lo monstruoso, lo incorpóreo [...]. A cada momento, me parecía que tendría que hacer entrada algún engendro de dios asiático, anadeándose sobre doce patas y agarrando con doce brazos seis sombreros de otras seis cabezas [...][8].

Schelling murió en 1854, en el balneario de Ragaz.

Las múltiples facetas del pensamiento de Schelling, que se renovaban continuamente, han hecho posible que orientaciones filosóficas totalmente distintas, como la filosofía de la vida, el existencialismo, e incluso el marxismo, puedan invocarle como su antecesor. Recientemente, se ha vuelto a hablar de un renacimiento de schellinguiano[9].

2. El pensamiento fundamental de la filosofía de la identidad

El sistema de Schelling, tal como él lo presentó en sus años de Jena, se denomina filosofía de la identidad. Esta parte de su doctrina constituye el eslabón intermedio entre Fichte y el que siguió a Schelling, superándolos a los dos, Hegel. Por ello, la consideraremos con más detenimiento.

¿Qué significa filosofía de la identidad? Según Fichte, que había eliminado por completo la cosa en sí kantiana, era que lo que llamamos «naturaleza» no es nada autónomo y existente por sí mismo, sino sólo

---

[7] Cf. pp. 256 ss.

[8] Jacob Burkhardt, *Briefe zur Erkentniss seiner geistigen Gestalt*, ed. por Fritz Kaphan, Leipzig, 1935, carta a Kinkel de 13 de junio de 1842, p. 58.

[9] Hans Michael Baumgartner (ed.), *Schelling (mit Beiträgen von 9 Autoren)*, Freiburg, 1975 (en el bicentenario del nacimiento de Schelling).

un producto del Yo, producido para que el Yo se realice a sí mismo en su resistencia. Schelling invierte esta relación. ¡No es la naturaleza la que es producto del espíritu, sino que el espíritu es producto de la naturaleza! Lo que aquí opera, naturalmente, es la dedicación de Schelling a la naturaleza y las ciencias naturales, las cuales no habían sido suficientemente apreciadas en el sistema de Fichte. La tarea de la filosofía es la que también Fichte plantea en su teoría de la ciencia: explicar el saber, es decir, la coincidencia del sujeto y el objeto. Pero ello no puede abordarse simplemente preguntando, como hace Fichte: ¿Cómo es posible que haya en el Yo, en el espíritu, un mundo o una naturaleza? Sino que hay que preguntar: ¿Cómo es posible que haya Yo o espíritu, a partir de la naturaleza, en la naturaleza? Sólo es posible porque la naturaleza es, originariamente, espíritu, espíritu de nuestro espíritu; porque la naturaleza y el espíritu, lo real y lo ideal, son, en lo más profundo, idénticos.

3. LA NATURALEZA

Así pues, sólo puede entenderse el espíritu, y toda vida en general, a partir de la naturaleza, si no se entiende la naturaleza como algo muerto, mecánico, como una agregación de átomos, sino como un todo unitario, cuya más profunda esencia es una fuerza viva originaria.

La naturaleza es actividad infinita. En todos los fenómenos individuales en los que se expone la fuerza originaria —lo absoluto—, existen dos series: una serie en la cual tiene más peso lo objetivo, lo real (la naturaleza en sentido estricto), y uno serio en la que tiene más peso lo subjetivo, lo ideal (espíritu e historia). Al final de una serie está la materia como masa muerta, al final de la otra serie está la autorrepresentación del espíritu culminada en la filosofía y en el arte. No hay ningún fenómeno aislado en el que sólo haya lo uno o lo otro —pues ambos no están contrapuestos, sino que son idénticos—. Se trata siempre de un más o un menos cuantitativo.

Este grandioso pensamiento de Schelling —cuyo origen, por supuesto, se remonta hasta Spinoza—, que ordena el espíritu dentro de la naturaleza, que ve en la naturaleza la actividad inconsciente del espíritu, en el espíritu el hacerse-consciente-de-sí-misma de la naturaleza, fue surtido como un fértil estímulo en la historia espiritual alemana, no solo en las ciencias naturales, sino también en el arte. Schelling mismo lo expresó, de un modo más bello y comprensible que en todos los tratados teóricos, en un poema, que vamos a reproducir extractado, en

lugar de dar otros detalles, los cuales, a causa de las continuas transformaciones de las ideas schellinguianas, podrían resultar algo desconcertantes. La naturaleza

ha de doblegarse ante las leyes,
posarse pausada a mis pies.
En sus entrañas guarda un espíritu gigante,
petrificados empero sus sentidos,
ni puede escapar de su estricta coraza
ni hacer saltar su cárcel férrea,
aunque bata y agite sus alas,
se extienda poderoso y se remueva,
en las cosas vivas como en las muertas,
pugnando con vigor por la conciencia.
Poco y poco, en el Pequeño Espacio, a ganar aprende
sólo en él llega a la reflexión.
Encerrado en un enano,
de planta bella y de cabales pecas,
en la lengua se llama el hombre-niño,
a sí mismo se encuentra el espíritu gigante.
De un sueño de hierro, de ensueños medrosos
despertado, apenas a sí mismo reconoce,
se maravilla por completo de sí mismo,
con grandes ojos se mide y se saluda.
Quiere al punto, con todos los sentidos
volver para fundirse en la gran naturaleza
pero ha sido de ella ya arrancado
y no puede de nuevo otra vez disolverse:
queda ya de por vida, pequeño y angustiado,
a solas con su mundo grande y propio.
El gigante temeroso, en sus sueños inquieto,
podría cobrar aliento y rebelarse,
y como el antiguo Dios Saturno
devorar a sus hijos en su cólera.
Olvidado de su origen por completo
no piensa que es él mismo,
se atormenta con fantasmas,
podría decirse pues:
el Dios soy yo, que la alberga en su seno,
el espíritu que en todo se mueve.
De la primera lucha de las oscuras fuerzas
a la efusión de la primera savia,
donde fuerza se hinche en materia, y materia en fuerza.
La primera sangre, la primera yema, se inflaman
hasta el primer rayo de la naciente luz
que cual segunda creación rasga la noche
y por los mil ojos del mundo
el cielo ilumina, noche y día,
ascendiendo a la fuerza juvenil del pensamiento,
con la que la renacida naturaleza se recrea,

es una fuerza, sólo un latido, vida,
un juego alterno de contenerse y desear"[10].

4. El arte

En su estética filosófica, la doctrina de Schelling se revela también como el espíritu del Romanticismo por antonomasia. El arte es para él el ámbito en el cual el mundo y el Yo, lo real y lo ideal, la acción consciente e inconsciente de la naturaleza, aparecen en perfecta armonía. Esta armonía no puede alcanzarse por una vía teórica. El misterio del ser-uno, del espíritu y la naturaleza, su identidad, puede, a lo sumo, captarse presintiéndolo «en intuición intelectual», intuitivamente. Mas la obra de arte, creación consciente del ser humano y, sin embargo, en definitiva, producto del fondo creador inconsciente de la naturaleza, presenta esta unidad de forma perfecta. confirmando con ello, a la vez, el pensamiento fundamental de la filosofía de la identidad.

> Por ello, es el arte el *organon* verdadero y eterno y, a la vez, el documento de la filosofía, que siempre, continuadamente, atesta lo que la filosofía no puede presentar exteriormente, a saber, lo inconsciente en el actuar y producir, y su originaria identidad con lo consciente. Precisamente por ello, el arte es lo más importante para el filósofo, ya que, por así decirlo, le revela lo más sagrado, donde, en una unión eterna y originaria, viene a arder junto en una llama lo que se halla separado en la naturaleza y en la historia [...]. Lo que llamamos naturaleza es un poema que yace encerrado en una escritura secreta y maravillosa. No obstante, si el enigma pudiera despejarse, reconoceríamos en él la odisea del espíritu, el cual, maravillosamente cambiado, buscándose a sí mismo, huye eternamente de sí mismo. Pues, el sentido contempla por el mundo sensible, sólo como a través de palabras, sólo como a través de una niebla semitransparente, el territorio de la fantasía al que aspiramos"[11].

IV. HEGEL

1. Vida y obras principales

Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* nació en 1770, en Stuttgart, y era suabo, como Schelling y Hölderlin. Los estudios de filosofía, la dedi-

---

[10] Schelling, *Epikureisches Glaubenshekenntnisse Heinz Widerporstens* (1799), cit según Schmidt, *Worterbuch*, pp. 573 ss. [La traducción española renuncia a las pretensiones líricas que pudiera tener el original, y procura ajustarse sólo al sentido. *(N. del T.)*].

[11] Cit según Jodl, *Gesch.* pp.690 ss.

cación a la Antigüedad clásica y el entusiasmo por la Revolución francesa unieron a los tres amigos en el seminario de Tubinga. Hegel conservó durante toda su vida el entusiasmo por los griegos. Mucho más tarde, escibiría sobre ellos:

> Con el nombre de Grecia, el hombre culto europeo se siente en su hogar, y especialmente nosotros, los alemanes... La ciencia y el arte, eso que satisface nuestra vida espiritual, que la hace digna tanto como la adorna, los conocemos por Grecia [...][12].

En comparación con el genial y precoz Schelling, cinco años más joven que él, el talento de Hegel no llamó la atención enseguida. Hegel era un pensador lento y tenaz, pero que penetraba muy hondo. Tardó mucho tiempo hasta que consideró sus pensamientos maduros para publicarse. Mas, una vez que lo hizo, sus escritos mostraron, a partir de ese momento, una firme unidad en los pensamientos fundamentales, mientras que, a los ojos del lector, Schelling iba pasando de una transformación a otra cada vez.

Tras algunos años de penosa actividad como preceptor en Francfort y Berna, la modesta herencia que recibió a la muerte de su padre le puso con condiciones de seguir su vocación. Para su habilitación en la Universidad, eligió, por recomendación de Schelling, la de Jena, dependiente de la corte de Weimar. Es la época en que Schiller era allí catedrático de Historia, Fichte y Schelling enseñaban filosofía, y los románticos Tieck, Novalis, los Schlegel, tenían en Jena su centro; en suma, Jena era, entonces, el centro espiritual, que sólo se vería ensombrecido por el ascenso, de la Universidad de Berlín, que habría de ocurrir poco después.

De 1801 a 1806, Hegel dio sus lecciones en Jena, al principio, en íntima asociación con Schelling. Cuando, en 1806, la batalla de Jena trajo consigo la derrota prusiana, Hegel ya había completado su primera obra importante, la *Fenomenología del espíritu*.

Llevaba consigo el manuscrito cuando, huyendo de los acontecimientos bélicos, abandonó la ciudad. Poco antes, sin embargo, había tenido una vivencia que le dejaría una duradera impresión: había visto a Napoleón.

> Es, en efecto, una sensación maravillosa ver a un individuo semejante, que aquí, concentrado en un punto, sentado en su caballo, tiene en sus manos el mundo y lo domina.

---

[12] Hegel a Zellman, 23 de enero de 1807, cit. por Durant, *Denker*, p. 280.

Hegel fue, entonces, durante algún tiempo, redactor de un periódico, y despues, director de un *Gymnasium* (centro de segunda enseñanza en Alemania) en Núremberg. Culminó allí su segunda gran obra, la *Ciencia de la Lógica*, en tres tomos (1812-1816). La obra le valió el ofrecimiento de una cátedra de filosofía en Heidelberg. Allí escribió Hegel la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817).

Al año siguiente, fue llamado a Berlín. Hacía tiempo que el Estado prusiano atraía a Hegel. En su discurso inaugural, destacó que Prusia, en virtud de sus preponderancia espiritual, se había equiparado con Estados que, externamente, le eran superiores. Hegel alcanzó en Berlín gran influencia y prestigio. Sus lecciones, a pesar de lo imperfecto y atropellado de su oratoria, cautivaban a los hombres principales del Estado. Hegel se convirtió en el «filósofo del Estado prusiano» y en la cabeza oficial de la filosofía alemana. Sus discípulos ocupaban las cátedras de las universidades. La escuela hegeliana alcanzó una posición de supremacía como Kant apenas la había conocido.

Hegel no sólo enseñaba sobre las principales disciplinas filosóficas, sino también sobre filosofía del derecho, el arte y la religión, filosofía de la historia e historia de la filosofía. En forma de libro aparecerían aun antes de su muerte los *Principios de filosofía del derecho*. Las demás lecciones fueron editadas póstumamente por sus alumnos, y constituyen una gran parte de sus obras completas.

2. Carácter general de la filosofía hegeliana. El método dialéctico

Las obras de Hegel están entre las más difíciles de la literatura filosófica. Un crítico norteamericano escribe:

> Son obras maestras de incomprensibilidad, oscurecidas por la abstracción y la concisión del estilo, por una terminología fatal y por la exagerada y precavida limitación de todas las proposiciones con el auxilio de una riqueza simplemente gótica en cláusulas restrictivas[13].

Schopenhauer escribe:

> El público había sido obligado [por Kant] reconocer que lo oscuro no siempre carece de sentido: y, en seguida, el sinsentido se apresuró a buscar asilo detrás del discurso oscuro. Fichte fue el primero [...]. Schelling le igualó, cuando menos [...]. Sin embargo, el mayor descaro en servir puro

[13] Durant, *Denker*, p. 282.

> sinsentido, en emborronar textos de palabras delirantes y absurdos, tal como hasta entonces sólo había sido visto en los manicomios, apareció, finalmente, con Hegel [...][14].

Qué motivos podían mover a Schopenhauer para lanzar este exabrupto es algo que sabremos al examinar con más detalle su persona y destino. Se trata de una exageración desmesurada, pues las obras de Hegel no muestran menos que las de Kant que «lo oscuro no siempre carece de sentido». Pero sí es cierto que el lector no preparado que quiera leer, por ejemplo, la *Fenomenología del Espíritu*, se quedará bastante perplejo ante las descomunales construcciones conceptuales de Hegel, que producen un ligero vértigo.

Sería equivocado pretender evitar las dificultades presentando sólo aquellas partes de la obra de Hegel, por ejemplo, la filosofía de la historia, en las cuales se ocupa de procesos históricos concretos, y son por ello más intuitivas que las partes abstractas, la Lógica, por ejemplo. Ello, no sólo daría una imagen imperfecta del sistema hegeliano, sino simplemente falsa. Pues lo que distingue a la obra de Hegel en su conjunto, y en lo que se basa su significado histórico, que llega hasta el presente, no es la aplicación particular de sus principios al material histórico —a pesar de la asombrosa riqueza de saber histórico y la cantidad de sorprendentes visiones que da en detalle—, sino, precisamente, este principio mismo y la coherencia grandiosa, bien que no exenta de cierta violencia, con la que lo aplicó al todo del ser y a la historia universal. En lo que sigue intentaremos servirnos de los conceptos hegelianos, pero no de sus formulaciones más prolongadas, por las razones ya mencionadas, con el único objetivo de ilustrar estos dos momentos: el método elaborado, y virtuosamente manejado, por Hegel, y la construcción unitaria de todo el sistema que de él resulta.

Los precursores históricos inmediatos de la dialéctica de Hegel son —aparte de la profunda doctrina de Heráclito, al que Hegel tenía en gran estima, sobre la unidad de los contrarios— *Fichte* y *Schelling*, a quienes no hemos mencionado como tales en los apartados anteriores con el fin de presentarlos ahora en su contexto.

Cuando, en su teoría de la ciencia, Fichte emprendió el intento de derivar todo el contenido del mundo (que, para él, significa lo mismo que el contenido de la consciencia) de un principio supremo, partía de que, como primer paso, el Yo se «pone» a sí mismo. Pero de esta primera posición solamente no podría haber sido desplegado el todo del

---

[14] Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. de J. Frauenstädt. Leipzig, 1891, t. I, apéndice, p. 508.

universo. Faltaba un elemento moviente, faltaba, como condición para el despliegue del Yo, una resistencia. De ahí que Fichte hubiera señalado un segundo paso por el que al Yo se «contrapone» un no-Yo. Así pues, a la primera posición (*tesis*), sigue una segunda que contiene una contradicción con la primera (*antítesis*). Pero el Yo y el no-Yo no pueden seguir existiendo como contrarios excluyentes. Es precisa una tercera tesis en la cual la validez de ambos se restringe hasta que dejan de excluirse (*síntesis*). Fichte lo expresó, de un modo bastante oscuro, en la frase: El yo contrapone un yo divisible y un no-yo divisible.

En su filosofía de la naturaleza, *Schelling* le asignaba un importante lugar al concepto de polaridad. Intentaba mostrar que no sólo en la consciencia humana, sino también en la naturaleza —por ejemplo, en los fenómenos eléctricos y magnéticos—, el proceso dinámico se pone en marcha por la repulsión de los polos del mismo signo y la atracción de los de signo opuesto.

Hegel —reconociendo explícitamente el mérito de Fichte— va más lejos que ambos. Lo que distingue su concepción de la dialéctica de la de Fichte es, sobre todo, un concepto más profundo de síntesis. En Fichte, la síntesis hacía desaparecer la oposición de tesis y antítesis tan sólo restringiendo parcialmente la validez de ambas. En la síntesis de Hegel, la tesis y la antítesis no quedan restringidas, sino «superadas, conservadas y anuladas» (*aufgehoben*)*, en el maravilloso sentido triple que tiene esta palabra alemana: primero, anuladas en el sentido de «eliminadas» (igual que queda anulada una ley); segundo, superadas en el sentido de conservadas (guardo algo para ti), de modo, pues, que no desaparecen; tercero, superadas en el sentido de «alzadas», a un plano superior en el cual ambas ya no aparecen como contrarios que se excluyen. (Recordemos brevemente en este punto lo que, anteriormente, hemos presentado sobre la dialéctica budista y su contraste con la de Hegel[15].)

No es difícil aducir ejemplos prácticos que muestren el sentido y la fertilidad de semejante esquema dialéctico en tres etapas. Todo el mundo ha tenido la experiencia de que, en nuestro juicio sobre personas, cosas, sucesos —tanto en la vida diaria como en la ciencia— muy a menudo «pasamos de un extremo a otro», es decir, de la tesis a la antítesis, para encontrar nuestro juicio concluyente en el «justo medio», que, sin embargo, es algo más que un simple compromiso

* El verbo alemán *aufheben* tiene, en efecto, las tres acepciones que se detallan a continuación. (*N. del T.*)

[15] Cf. p. 95.

entre los dos extremos. Esto mostraría que nuestro pensar avanza *dialécticamente*. Pero, ¿se mueve también el desarrollo «real» de las cosas de acuerdo con esta ley? ¿No suele convertirse a menudo, en el curso del desarrollo histórico, la «razón en sinsentido, beneficio y plaga»? ¿No suele un movimiento que aparece como nuevo en la historia, ascender primero rápidamente, y luego, sin embargo, precisamente por este ascenso y la sobretensión de principios que, originariamente, acaso eran «más correctos», dar un bandazo hacia el lado contrario, para que luego, en un nuevo estadio de cosas, la originaria contraposición alcance un equilibrio, en el cual se conserva algo de ambos extremos, pero de tal modo que ya no son lo anterior?

La singularidad de la filosofía hegeliana estriba, justamente, en que toma la dialéctica no sólo *lógicamente*, como una forma de nuestro pensar, sino también ontológica o *metafísicamente*, como la forma particular de automovimiento de la realidad, y que, además, se propone mostrar que ambas cosas, el automovimiento de nuestro pensar y el automovimiento de la realidad son, en el fondo, el *mismo* proceso (incluso idéntico).

3. La construcción de la filosofía en tres estadios

Ya en su escrito de juventud sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Hegel toma una posición que contiene en germen el programa de su futura filosofía. Designa él la filosofía de Fichte, que parte del sujeto, como idealismo subjetivo, y la filosofía de la identidad de Schelling, que reconoce en el Yo la naturaleza, y en la naturaleza al espíritu que crea inconscientemente, como idealismo objetivo. La posición propia de Hegel, que elaboraría más tarde, está, respecto a estas dos antítesis, en la relación de la síntesis. Él decide la disputa al ponerse por encima de las dos partes en litigio. Al idealismo subjetivo y objetivo les sigue el idealismo *absoluto* de Hegel. Por encima del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo, está el espíritu absoluto.

Cierto es que también Schelling había querido elevarse hasta un punto de vista «absoluto». Pero Hegel encuentra dos cosas que censurar en ello: Lo absoluto aparece en Schelling, según Hegel, «como disparado de una pistola». Schelling se dio por satisfecho con introducir repentinamente lo absoluto, en virtud de una «genial» intuición intelectual, en lugar de mostrar cómo, según ley dialéctica, el espíritu se va elevando de etapa en etapa hasta lo absoluto. En segundo lugar, entre los dos polos de naturaleza y espíritu, Hegel desplaza claramente el énfasis hacia el lado del espíritu. El proceso universal entero es, para

Hegel, el autodespliegue del espíritu. El cometido de la filosofía es considerar con el pensamiento este autodespliegue.

El cual tiene lugar, de acuerdo con una ley dialéctica, en un desarrollo de tres estadios. Con ellas viene dada también la estructura de la filosofía. En el primer estadio, el espíritu del mundo se halla en el estado del *ser-en-sí*. La disciplina filosófica que le contempla en este punto se llama *Lógica*. En el segundo estadio, el espíritu se halla en el estado de «exteriorización», de «autoenajenación», del *ser otro*. El espíritu se exteriora en forma de naturaleza, vinculada al espacio y al tiempo. Este estadio lo considera la *Filosofía de la Naturaleza*. En el tercer y último estadio, el espíritu desde la autoexteriorización, retorna a sí mismo. El espíritu se halla ahora en el estadio del *ser-en-y-para-sí*. Le corresponde, como tercera etapa de la filosofía, la *Filosofía del espíritu*.

a) *Lógica*

Al comienzo de su *Ciencia de la Lógica*, Hegel designa como su contenido «la representación de Dios tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito». Según esto, «Lógica» significa, para Hegel, algo completamente diferente, y mucho más, de lo que se entiende en sentido tradicional. La lógica que había hasta ahora, en tanto que teoría de las formas y las leyes del pensamiento, constituye sólo una parte de ella. Mas la lógica como un todo considera, no sólo formas o contenidos de nuestro pensar humano, sino que considera el espíritu, la idea, en el estado, inespacial e intemporal, del ser-en-sí.

Los conceptos, los principios lógicos, las categorías, no son sólo leyes del pensamiento, sino entidades. (En el sentido de las disputa escolástica de los universales, Hegel habría sido un «realista».) No sólo contienen la estructura de nuestro pensar, sino el armazón lógico del mundo. ¡Por supuesto que sólo el armazón! Pues sólo representan la esencia del mundo en pensamientos, sólo como pensado. Pero, en tanto que nosotros, avanzando dialécticamente, desarrollamos un concepto a partir de otro (cosa que hacemos en la lógica), no somos nosotros quienes formamos el concepto sacándolo de nosotros, sino que somos, por así decirlo, meros espectadores, estamos sólo siguiendo el autodesarrollo de estos conceptos, de modo semejante a como el investigador de la naturaleza sigue el autodesarrollo de las formas naturales o el historiador el autodespliegue del proceso histórico.

Hegel desarrolla con estricta consecuencia toda la lógica a partir de un único punto de partida. Nosotros no le seguiremos en detalle, sino

que mostraremos sólo el punto inicial. El concepto más universal, y a la vez, el más vacío, es el de «*ser*». Pero ¿qué es «ser» en esta forma más universal? A cualquier sitio que miremos, en todos partes hay sólo ser determinado (no universal). Pero un ser despojado de toda determinación es, propiamente *nada*. No es nada real, sólo un pensamiento universal, y eso es lo que es también la «nada». Así llegamos del ser a su aparente contrario, la nada. Así, con proceder sistemático, encontramos en el análisis de un concepto siempre el siguiente. Hegel no sólo disuelve la contradicción entre ser y nada en el concepto de *devenir*, en el cual se van tornando mutuamente los dos contrarios, el uno en el otro; sigue avanzando y despliega, a partir de este comienzo único, toda la cadena de conceptos, hasta llegar al más alto, al espíritu absoluto.

Es de señalar que los principios de identidad, de contradicción y del tercio excluso, que suelen constituir el alfabeto de toda lógica formal, no constituyan para nada el principio supremo en este tipo de lógica dialéctica. ¡Los opuestos no se excluyen! Al contrario, todo fenómeno finito está ya señalando desde sí mismo, en cierto modo, más allá de sí, hacia su opuesto. Y, sin embargo, la transición a este opuesto no disuelve del todo al primero. Carece de valor un pensamiento que quiera llamarse lógico o científico, y no sea capaz de asumir en sí y elaborar las contradicciones existentes en la realidad misma, encontrando en ellas una unidad superior, pues sólo así puede el pensar ajustarse al río vivo en evolución.

b) *Filosofía de la naturaleza*

La propia inclinación de Hegel le llevaba, como ya muestra toda la orientación de sus estudios, no sólo hacía el reino de la naturaleza exterior, sino al reino del «espíritu» (entendido aquí como opuesto a la naturaleza), al ser humano, su sociedad y su historia; en suma, a lo que nosotros, hoy —¡en gran parte, gracias a la influencia de Hegel!— ponemos, como «ciencias del espíritu», o «ciencias de la cultura», junto a las ciencias naturales. Cuando Hegel, siendo preceptor en Berna, tuvo ante sus ojos la magnífica naturaleza de las elevaciones de los Alpes, no se conmovió para nada. No le inspiraba lo más mínimo. ¡Piénsese, en cambio, en Kant, quien, si nunca vio los Alpes, sí se sentía incitado por el cielo estrellado a un espectáculo siempre nuevo de admiración y a una meditación profunda!

Y, así, la filosofía de la naturaleza de Hegel es la parte más floja de su sistema. Para ella, se apoya ampliamente en Schelling, el cual tam-

bién había sido cualquier cosa menos un investigador empírico de la naturaleza. También a él le interesaba demostrar sus principios filosóficos en todas las partes de la naturaleza real. Pero Schelling disponía de un considerable saber en este dominio, y quedaba así a salvo de cometer ciertas arbitrariedades. Hegel carecía de ese saber, y además, era un pensador sistemático en alto grado, que quería derivarlo todo de un principio. No es sorprendente, entonces, que Hegel fuerce muchas veces los hechos de la experiencia, los cuales, desafortunadamente, no siempre se prestan a entrar por un esquema previo; e incluso que, desde la altura de su punto de vista filosófico, Hegel mire con cierto desdén hacia los hombres que se esfuerzan en el reino de lo empírico, donde las cosas mismas se chocan duramente en el espacio.

Sin embargo, el tratamiento a fondo que Hegel hace de la naturaleza es significativo, y constituye un eslabón imprescindible en la estructura del todo. La naturaleza es el reino del «ser-otro», en contraposición al «ser-en-sí». ¿Qué quiere decir esto? Un concepto lógico o matemático es «en sí», es algo incondicionado. Su validez es inespacial e intemporal. ¿Qué pasa con las cosas en el espacio y el tiempo? Un punto en el espacio, por ejemplo, no es nada «en-sí». Considerado en sí mismo, cualquier otro punto del espacio es indiscerniblemente igual. Lo que le hace ser este punto determinado del espacio, es, tan sólo, su situación, o sea, su relación con otros puntos iguales del espacio. Él es sólo este punto determinado porque es «otro» que los otros. Su ser es un «ser-otro».

Mas lo mismo vale para todas las cosas y fuerzas corporales en el espacio y en el tiempo.

c) *Filosofía del espíritu*

El reino del espíritu, que se alza por encima de la naturaleza, y con él, también la filosofía del espíritu, se articula, a su vez, en tres estadios.

Espíritu subjetivo.—Al estadio inferior le llama Hegel «espíritu subjetivo». La teoría del espíritu subjetivo trata la vida del hombre individual, del individuo. Sólo en el ser humano —en el animal todavía no— el espíritu se hace *consciente* de sí mismo. Lo que en los conceptos universales de la Lógica sólo existía como algo pensado, gana ahora también, al ponerlo el hombre en su conciencia, una realidad particular. Aquí, el espíritu está «en su propia casa» o «para sí». Más exactamente: aquí *empieza* el espíritu a pasar del estado de «ser-fuera-de-

sí» al de «ser-para-sí». Tan sólo empieza; pues, en el hombre individual, el espíritu no es todavía real y totalmente «para sí». El hombre es, ciertamente, un «ser-para-sí», es decir, un ser personal, determinado e inconfundible, que no se determina sólo por su ser-otro frente a otros. Pero el hombre sigue siendo, a la vez, un ser genérico, y, considerado como ejemplar del género, pertenece a la naturaleza y está determinado sólo por su ser-otro.

Espíritu objetivo.—El concepto de espíritu objetivo también lo aplicamos hoy en día. Decimos, por ejemplo: un producto espiritual, por ejemplo, un sistema de pensamientos, una teoría, una obra determinada, no sólo es algo psíquico, es decir, algo que se agote en estar contenido en la psique de su creador o de otra persona que se ocupe de ello. Antes bien, tiene que ser valorado también como algo ya desprendido de la psique (individual), como un producto espiritual objetivo. Esta aplicación del concepto puede derivarse, ciertamente, de Hegel, pero no reproduce el sentido que Hegel le une. Para Hegel, la teoría del espíritu objetivo se llama, también, *Ética*. El reino del espíritu objetivo es, para Hegel, el de la familia, la sociedad y el Estado, y la historia en la cual éstos se despliegan. En la familia, la sociedad y el Estado, el espíritu subjetivo, encarnado en un individuo aislado, entra en un ámbito de orden superior, objetivo. Se coloca así bajo leyes supraindividuales cuyo concepto global es la ética.

Al final de este capítulo veremos por separado la filosofía de la historia, que representa la pieza más interesante de la teoría hegeliana del espíritu objetivo.

Espíritu absoluto.—Por encima de lo subjetivo y lo objetivo se alza, comprendiéndolos a ambos, la esfera del espíritu absoluto. Sólo aquí retorna el espíritu desde el «ser-otro» completamente a sí mismo. Es «en y para sí». El reino del espíritu absoluto se divide, a su vez, en tres estadios, el *arte*, la *religión* y la *filosofía*.

Mientras que en el ámbito del espíritu objetivo, en la vida histórica, las tensiones entre el espíritu subjetivo y el objetivo, es decir, entre el individuo y los poderes sociales supraindividuales, aun no han sido superadas —sino que representan, más bien, el elemento impulsor de la historia—, en la obra de arte el espíritu aparece reconciliado consigo mismo, el sujeto y el objeto aparecen en completa armonía, la idea absoluta aparece en su pureza. No podemos tratar en detalle la estética filosófica de Hegel, pero sí queremos señalar que da testimonio de un profundo conocimiento del arte, y que ha contribuido decisivamente a determinar el desarrollo posterior de esta rama de la filosofía. Así, por

ejemplo, la estética de Friedrich Rudolf *Vischers* (1807-1887) se basa por completo en los pensamientos de Hegel.

Por encima del arte —a diferencia de Schelling— está la religión. La armonía que el arte revela en la forma de la sensibilidad externa es, en la religión, presente *interno*. Pero la forma tercera y suprema en la que existe el espíritu absoluto es la *filosofía*. Pues tampoco en la religión tiene el absoluto aún la figura conceptual pura del pensamiento, sino que se halla ligada al sentimiento y a la representación. La filosofía transforma lo intuido en el arte, lo representado y sentido en la religión, en la forma pura del pensamiento. El espíritu ha llegado por completo a sí mismo.

4. La historia

Puede parecer algo extraño que Hegel trate la historia como un apéndice a la teoría del espíritu *objetivo*. La historia se restringe en él, pues, al despliegue de la razón en la vida *estatal*; la historia es, para él, historia política. El arte, la religión y la filosofía, en tanto que reino del espíritu absoluto, quedan, en cierto modo, intemporalmente por encima de ella. A nosotros nos parece —y es éste un punto importante para una consideración crítica de Hegel— que una comprensión correcta de toda la historia sólo es posible si se reconoce que el arte, la religión y la filosofía tampoco constituyen un reino absoluto e intemporal, sino que se despliegan en la historia, y si se tiene también en cuenta su relación con la historia social y política, la interacción entre todos estos dominios. De hecho, Hegel, en sus posteriores lecciones de filosofía de la historia, introdujo algunas de las cosas que nosotros echamos en falta en el concepto. Pero el lugar que él le asigna a la historia en su sistema es el que hemos señalado.

Apenas ningún otro filósofo de su siglo puede equipararse a Hegel como filósofo de la historia. Tal vez, todo lo que le faltaba de una comprensión intuitiva de la naturaleza, lo tenía Hegel en cuanto a dotes de sentido histórico. Un saber asombroso, una sorprendente visión para lo esencial y para las conexiones ocultas le distinguen, resultando, en conjunción con la coherencia con que Hegel aplica su esquema dialéctico, un cuadro de una unidad grandiosa.

Podemos destacar aquí sólo un pensamiento: el modo en que Hegel concibe la relación entre el individuo y los poderes sociales. Sabemos que, para Hegel, la esfera de la moralidad empieza sólamente con el espíritu objetivo. La existencia del individuo no tiene sentido y valor

en sí misma, sino únicamente en una ordenación dentro y bajo poderes históricos suprapersonales, sobre todo, en el Estado.

No es el individuo quien actúa, sino que el espíritu del mundo actúa a través del individuo como si éste fuera su herramienta. Lo que convierte a las grandes personalidades históricas en tales —que siempre fascinaron a Hegel; pensemos en su encuentro con Napoleón— no son sus cualidades personales, la energía, la pasión, la capacidad de previsión, la inteligencia; muchas veces, para la ejecución de sus fines, el espíritu del mundo se sirve de individuos indignos y débiles. El hecho es que en ellos se encarna la necesidad histórica, el «espíritu del tiempo». Tampoco puede juzgarse moralmente a tales personalidades según patrones tomados de la vida de los individuos. «Es el honor de los grandes caracteres hacerse culpables.» Y así, Hegel mira con cierto desprecio a quienes ven en la «felicidad» del individuo la meta de la vida y el fin de la sociedad.

> La historia universal no es el suelo de la felicidad. Los períodos de felicidad son en ella hojas en blanco [...].

Muchas veces, el espíritu del mundo actúa por medio del individuo contra las intenciones y fines personales de éste. Por más que el que actúa crea estar sirviendo a fines puramente personales muy determinados —por ejemplo, aumentar su poder—, lo cierto es que hay una *astucia de la razón*, que opera lo que es históricamente necesario más allá de esos fines figurados, por medio del que actúa, como su instrumento. Se puede ver aquí claramente el considerable contraste que hay entre Hegel y la teoría de Kant, en la cual, la autonomía de la persona moral individual es lo supremo, y tambien con el romanticismo, que, a su vez, tenía una relación diferente hacia la historia y hacia la personalidad histórica. Para Herder, por ejemplo, cada pueblo encarna de modo inmediato un aspecto particular de Dios. Para Hegel, los individuos, los pueblos, las épocas, no son más que estadios de paso necesarios en el gran proceso de la historia universal. ¡Por supuesto que necesarios! Los individuos y los pueblos hacen aparición en la historia y entregan el cetro de la historia universal cuando han cumplido su destino. Pero en el instante en que hacen aparición y obran; son lo que corresponde a la razón de la historia universal precisamente en ese instante. Pues, dado que la historia es el autodespliegue del espíritu objetivo, lo que en un momento determinado ha llegado a ser histórico, es lo que en ese momento es necesario y, a la vez, lo que en ese instante es «racional», a saber, lo que corresponde a la razón de la historia universal (¡no la del hombre individual, al cual pueden parecerle «irracionales» muchas cosas!). En este sentido puede

decir Hegel que todo lo que es efectivamente real es también racional, y todo lo racional es también efectivamente real.

5. VALORACIÓN Y CRÍTICA

Cuatro son los puntos de vista que queremos destacar al hacer una valoración crítica de Hegel.

1) Algunas objeciones fundamentales se plantean, sobre todo, en el aspecto epistemológico. Hemos visto cómo, ciertamente, de los pensamientos de Kant sale un camino que, pasando por Fichte y Schelling, lleva hasta Hegel. Pero, al final de esta serie, Hegel se había alejado ya muchísimo de Kant, sobrepasando los límites que éste había querido establecer de una vez para siempre. Hegel hace del principio dialéctico —sin duda alguna, un principio de orden sumamente fructífero de nuestro pensamiento, como lo muestra la obra misma de Hegel— el principio mismo del ser. Esto le lleva a la ilusión de que es posible derivar toda la realidad empírica a partir de las leyes del automovimiento del pensar. Aunque sea cierto que el sometimiento a leyes de nuestro pensar es inherente al despliegue y la posterior superación de contradicciones siempre nuevas, y aunque sea cierto, además, que también el desarrollo de la realidad efectiva se ejecuta en el despliegue y la superación de las contradicciones, hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre ambas cosas: la diferencia entre una contradicción *lógica* y una contraposición *real* de las cosas. El contrario lógico de una frase siempre puede ser derivado lógicamente. Pero el contrario real de un fenómeno real no puede ser derivado lógicamente. Una proposición puede ser refutada, pero una ametralladora no, como dice Ernst Jünger.

Hegel, al descuidar acríticamente esta diferencia, acaba menospreciando el saber empírico. Así puede llegarse a la frase con la que, según cuentan, contestó Hegel, cuando se le llamó la atención sobre las contradicciones entre su sistema y la realidad: «¡Tanto peor para la realidad!» El hecho de que este fallo no aparezca en la filosofía de la historia se debe, precisamente, a que, en el ámbito histórico, Hegel poseía, junto a un olfato seguro, un saber fundamentado de los hechos.

2) La influencia de Hegel ha sido muy poderosa precisamente en el ámbito en el cual tenía su punto fuerte, y en el que el método dialéctico había demostrado su fertilidad: el de las ciencias históricas. El mérito permanente de Hegel estriba, sobre todo, en que, con su dialéctica de la ciencia, proporcionó un principio que hacía posible asumir en

el pensamiento las contradicciones presentes en el proceso histórico, superando la posición estática de la contradicción.

Desde Hegel, y gracias a él, no sólo la filosofía de la historia, sino también la historia de la filosofía ocupan un importante lugar en el reino de la filosofía. La historia de la filosofía sigue a la razón en la marcha de su despliegue. Enseña a comprender que todo lo que el presente posee en filosofía es el resultado necesario de lo anterior. Para Hegel mismo, la historia de la filosofía es una prueba de la corrección de su sistema. Considerada correctamente, la historia de la filosofía debería mostrar que la filosofía del presente reúne en sí todas las contradicciones aparecidas previamente en la filosofía, superadas en una unidad superior. Por supuesto, Hegel tiene que considerar necesariamente su filosofía como la necesaria clave de bóveda de todo el desarrollo filosófico.

3) Pero el mayor peso de la influencia de Hegel no está en las ciencias históricas, ni siquera en las ciencias, sino en el pensamiento social y político, y en la historia misma. En sus últimos años, Hegel se fue inclinando cada vez más hacia la opinión de que el desarrollo histórico, y también el de la filosofía, había llegado a un punto final. Se había alcanzado, en cierta medida, el plano más elevado, por el cual aún se podría seguir caminando, pero más allá del cual ya no se podría subir. Así se aparecía Hegel a los otros, y él mismo se sentía así, como el filósofo del Estado prusiano que, aliado con la reacción que entonces dominaba en ese Estado, declaraba que la razón de la historia universal era la última sabiduría, y su propio sistema, el broche de toda filosofía. De hecho, Hegel se hallaba aquí aliado con el «espíritu del tiempo», al que tantos esfuerzos dedicó, el cual, después de las sacudidas revolucionarias que habían partido de Francia, anhelaba un poco de descanso. Le parecía a Hegel que había llegado una suerte de estado final de la historia, en el cual, al pensamiento ya sólo le quedaba como tarea contemplar por encima lo acaecido y elevarse hasta la pura conciencia. «Las lechuzas de Minerva no alzan su vuelo hasta el atardecer.»

Mas en esto se mostró, en contra de Hegel mismo, que su principio dialéctico era correcto. La «astucia de la razón» hizo que de la obra de Hegel resultara algo completamente diferente de lo que el «espíritu subjetivo» de Hegel hubiera creído.

Hegel ignoró que, en la Historia, lo dialéctico es un principio más bien revolucionario que conservador. Ignoró que el fin de la historia universal, una historia que debería conducir desde la libertad de uno solo (despotismo), pasando por la libertad de algunos, hasta la libertad de todos, no había sido alcanzado aún, ni mucho menos, en el Estado

prusiano de entonces. Las profundas contradicciones que yacían en la realidad histórica, precisamente en los tiempos de Hegel, de industrialización incipiente, tenían que estallar rápidamente, y condujeron a las sacudidas que han llenado los siglos XIX y XX. En la filosofía misma —¡según la ley dialéctica!—, la escuela de Hegel se descompuso rápidamente en una derecha y una izquierda. Karl Marx, que había de provocar una de las sacudidas más ricas en consecuencias, se sirvió en su pensamiento del método dialéctico de Hegel.

4) A menudo, el legado escrito de los grandes pensadores tiene un triste destino: sea porque muchos escritos se dispersan o son aniquilados por circunstancias externas (Kant), sea por que los herederos censuran, o simplemente falsifican los textos (Nietzsche). A partir de 1978, más o menos, se ha hecho claro que los escritos dejados por Hegel tuvieron un destino similar: algunos manuscritos de sus años de juventud fueron destruídos por sus hijos; su viuda se preocupó de que las manifestaciones críticas sobre la religión fueran censuradas; y también la primera edición de las obras completas (realizada a partir de 1832, inmediatamente después de la muerte de Hegel) sufrió —por decirlo suavemente— algunas arbitrariedades. Cuando tengamos la edición completa, histórico-crítica, que acaba de empezar a salir, así como muchos apuntes de sus lecciones, descubiertos recientemente, habrá que corregir la imagen de Hegel. La persona será entonces más diferenciada, con más capas, y su obra no será ya un «sistema» sin fisuras.

CAPÍTULO SEGUNDO

POSITIVISMO, MATERIALISMO, MARXISMO

I. EL POSITIVISMO EN FRANCIA: COMTE

1. La situación espiritual

La primera mitad del siglo XIX en Francia está colmada de luchas por las conquistas de la revolución. El año 1815, con la derrota definitiva de Napoleón, los años revolucionarios de 1830 y 1848, el golpe de Estado de Luis Napoleón y su proclamación como emperador en 1852 marcan las etapas más importantes. En la extrema «derecha» de la lucha política estaban las fuerzas de la reacción y la restauración. Aspiraban éstas a hacer retroceder la rueda de la historia y volver a entroncar con el dominio prerevolucionario de la Iglesia y la monarquía. En el centro, se sitúan las fuerzas de la burguesía liberal. Al abogar por la conservación de las conquistas revolucionarias, es decir, el mantenimiento y la consolidación de la posición social del tercer estado, tenían que luchar en dos frentes. A la derecha, contra la reacción, a la izquierda, sin embargo, contra las descontentas masas del emergente cuarto estado, las cuales empezaban, en la era de la industrialización de Europa occidental, a hacer oír sus reivindicaciones sociales.

En el pensamiento filosófico encontramos también estas tres direcciones. Con la derecha política se corresponde, en la vida espiritual, el romanticismo francés. Éste constituye, en mayor medida de lo que pueda decirse respecto al romanticismo alemán, el correlato espiritual de la reacción política. Su principal representante es Joseph *de Maistre* (1754-1821). Veía en la revolución una ruptura fatal con la continuidad histórica, una caída, que debía ser combatida, respecto de la tradición católica. El centro lo representó primero, en el pensar filosófico, François-Pierre *Maine de Biran* (1766-1824). Las reivindicaciones de la izquierda aparecen, al principio, en la forma del llamado socialismo utópico; utópico en contraposición con el socialismo científico que fundaría Karl Marx. Los más destacados socialistas utópicos son

Claude Henri *de Saint-Simon* (1760-1825), Charles *Fourier* (1772-1837) y Pierre-Joseph *Proudhon* (1809-1865).

Pues bien, el pensador más importante que Francia produjo en esta época empezó siendo discípulo del Conde Saint-Simon. Tenemos, pues, que clasificar sus pensamientos en el lado izquierdo de nuestro esquema; o, más bien, su punto de partida, pues Comte mismo sufrió una evolución que, en algún sentido, le desplazó más bien hacia el centro en la lucha social. En cualquier caso, este punto de partida permite suponer que vamos a entrar en un mundo espiritual muy diferente del mundo del idealismo alemán.

2. Vida y obra de Comte

Auguste Comte, nacido en 1798, en Montpellier, procedía de una familia de funcionarios, católica a ultranza. A los veinte años ya tenía muy claro el programa de su futura obra en la vida. Esbozó y publicó un *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* (1822). La ejecución de su programa se le hizo extremadamente difícil debido a las circunstancias exteriores. Al principio, pudo, ya en 1824, presentar al público una primera elaboración detallada de sus pensamientos en su *Sistema de filosofía positiva*. Pero, más tarde, una enfermedad mental le llevó al manicomio y al borde del suicidio. Tras su restablecimiento, comenzó a dar en privado conferencias sobre su sistema. Pronto volvió a perder su plaza como profesor en el Politécnico de París. Hasta su muerte (1857), tuvo que depender de los miserables ingresos de sus clases particulares de matemáticas, y, sobre todo, del apoyo de sus amigos y seguidores —entre ellos John Stuart Mill, en Inglaterra— que le veneraban con idolatría.

En estas difíciles condiciones, Comte creó, entre los años 1830 y 1842, su principal obra sistemática, el *Curso de filosofía positiva*, en seis tomos. El conocimiento de una mujer, Clotilde de Vaux, le salvó de las reiteradas crisis espirituales que siguieron a la conclusión de aquel trabajo y a la disolución de su matrimonio. La muerte se la arrebató poco después. Pero la estrecha comunidad que tuvo con ella acabó por dar una nueva dirección al pensar de Comte. El racionalista convencido descubrió el poder del corazón, del sentimiento. El cambio de manera de pensar de Comte se plasmó en sus escritos tardíos, *Tratado de sociología, en el que se instaura una religión de la humanidad* (1851-1854) y *Catecismo positivista* (1857), entre otros. La exposición que sigue de los pensamientos principales de Comte se apoya, en lo esencial, en la obra en seis tomos antes mencionada.

3. El principio del positivismo

Ya el nombre de positivismo, que Comte introdujo, contiene un rechazo de la metafísica. El principio fundamental del positivismo es partir de lo dado, de lo efectivo, lo «positivo», y desechar como inútiles todas las discusiones y cuestiones que quieran ir más allá de ello. Pero ¿qué es lo único que nos es dado como «hecho positivo»? ¡El fenómeno! El positivismo, pues, confina la filosofía, y toda ciencia, al reino de los fenómenos. Todo lo que podemos hacer es, primero, aceptar como tales los hechos que nos son dados en forma de fenómeno, segundo, intentar ordenarlos según una leyes determinadas, y tercero, a partir de las leyes conocidas, prever los futuros fenómenos y orientarnos según ello. ¡*Savoir pour prévoir*! ¡Saber para prever! Tal es el sentido de toda ciencia. (También opinaba así Francis Bacon, a quien Comte considera su gran precursor.)

Carece de sentido, por tanto, preguntarse por la «esencia» de un hecho, o por su causa «real». Lo único que podemos hacer es aceptar los hechos e investigar las relaciones en que se encuentran con otros hechos igualmente dados. Se intenta comprobar las condiciones en las cuales aparecen determinados hechos y se los enlaza según sendos principios de semejanza y de sucesión entre ellos. A las relaciones constantes en el primer respecto les llamamos conceptos, en el segundo, leyes.

¿Qué significa, entonces, «explicar»?, se pregunta Comte. ¿Qué es, por ejemplo, la gravedad?

> Por más que se quiera determinar lo que sean en sí esta atracción (en el universo) y esta gravedad (de los cuerpos en la Tierra), incluso los hombres más dotados no han podido explicar estos principios más que deduciendo el uno del otro. Ora decían: la atracción es sólo una gravedad universal, ora, la gravedad es sólo la atracción de la Tierra. Lo más que podemos alcanzar son cavilaciones semejantes [...] y nadie exige que vayamos más allá[1].

¡Radical y, a la vez, deprimente consecuencia de los esfuerzos de todos los teóricos del conocimiento, desde Locke hasta Kant! La palabra «positivo» puede tener diferentes significados en nuestra lengua, y también en francés. Llamamos positivo a lo real, en oposición a lo negativo como no real. Llamamos también positivo a lo que tiene sentido, a lo útil (por ejemplo, «realizar un trabajo positivo»), en contra-

---

[1] Auguste Comte *Course de philosphie positive*, traducido al español, Curso de filosofía positiva. Barcelona, Orbis, 1985.

posición a lo sinsentido, a lo inútil. Llamamos positivo, además, a lo que puede determinarse irrecusablemente (por ejemplo, el «derecho positivo», concepto global de las leyes efectivamente válidas en ese país en ese tiempo, en contraposición al derecho «natural»). Los tres significados se adaptan al positivismo, cosa que ya indicaba Comte. Él se atiene únicamente a lo real, o sea, a los hechos dados. Se atiene únicamente a lo socialmente útil. Y se atiene únicamente a lo que se puede determinar con seguridad, en contraposición a las inacabables disputas de la metafísica anterior.

1. La ley de los tres estadios

El concepto de positivismo sólo se llena de un contenido vivo cuando se tiene a la vista la serie de los tres estadios en los cuales, según Comte, se consuma necesariamente, según una ley, la evolución del pensamiento humano, tanto en los individuos como en toda la humanidad en su conjunto. La ley dice:

> Cada rama de nuestro conocimiento atraviesa esta serie de tres estadios diferentes, a saber, el estadio teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo[2].

En el *estadio teológico,* el espíritu humano dirige su investigación a la naturaleza interna de las cosas, a las «causas primeras» y los fines últimos; en una palabra, se cree en la posibilidad del conocimiento absoluto y se lo busca, o se cree poseerlo. Los procesos efectivos no se explican por las leyes de la semejanza y la sucesión. Antes bien, el hombre cree, por analogía con su propio actuar, que detrás de cada proceso existe una particular voluntad animada.

Dentro del teológico pueden distinguirse, a su vez, otros tres estadios. En el nivel más primitivista, el hombre considera que los objetos mismos están dotados de vida, animados (*animismo*). En el siguiente, atribuye clases enteras de cosas y datos a una respectiva fuerza sobrenatural única situada detrás de ellos. A cada ámbito de fenómenos le da un dios: el dios del mar, del fuego, del viento, de la cosecha, etc. (*politeísmo*). En el nivel más alto del estadio teológico, el hombre coloca, en lugar de las numerosas divinidades individuales, la activa providencia de un único ser supremo, y llega así al *monoteísmo.*

---

[2] Ib., p. 2

El estadio *metafísico* no es más que una modificación del teológico. En lugar de fuerzas sobrenaturales —divinidades— se ponen fuerzas abstractas, conceptos y entidades. El nivel supremo del monoteísmo se alcanza cuando todas las entidades universales son pensadas conjuntamente en una sola entidad universal, que se llama «naturaleza» y es considerada como la fuente de todos los fenómenos individuales.

En el tercer estadio, el *positivo*, el hombre reconoce, finalmente, que es estéril pretender llegar a un conocimiento absoluto, sea teológico o metafísico. Renuncia a averiguar el origen o el fin último del universo, o la verdadera «esencia» de todas las cosas, subyacente a los fenómenos. En lugar de ello, intenta, por medio de la observación y por el uso de la razón, conocer las leyes de semejanza y sucesión en los hechos dados. «Explicar», en el estadio positivo, ya sólo significa poner los hechos individuales en relación con un hecho universal. El fin supremo del estadio positivo —comparable al monoteísmo o la metafísica de la naturaleza universal—, que Comte ve como un ideal, se habrá alcanzado cuando todos los fenómenos individuales puedan ser subsumidos bajo un único hecho universal, por ejemplo, el de la gravitación. (Piénsese en los intentos de la física contemporánea, particularmente de Einstein, para crear una «teoría de campos» unitaria.)

Esta ley de los tres estadios vale, en primer lugar, para el desarrollo espiritual de la humanidad en su conjunto. Vale, también, para la evolución individual de cada hombre particular. «¿Quién no recuerda haber sido teólogo en su infancia, metafísico en su juventud, y físico en su madurez»[1]. Vale también, en tercer lugar, dentro de cada ciencia particular. Todas las ciencias se hallaron, en sus comienzos, dominadas por conceptos teológicos, luego, por la especulación metafísica, y llegan, finalmente, en su estadio de madurez, al saber positivo.

5. La construcción por estadios de las ciencias

a) *Misión y utilidad de la filosofía*

En la disposición general de la obra comtiana que vamos a considerar ahora, vuelve a encontrar expresión una peculiaridad del espíritu francés que ya hemos visto anteriormente. Se manifiesta en la posición y la tarea que Comte le atribuye a la filosofía en el marco de las ciencias. Las ciencias individuales, en el curso de su creciente formación,

[1] Ib., p. 3.

se han ido especializando cada vez más. La necesidad y el provecho de esta división del trabajo resulta especialmente cuando las ciencias entran en el estadio positivo de ciencia de hechos puros. En el estadio teológico y metafísico se hallaban aún presentes ciertos principios universales (desde luego infundados) por encima de las ciencias individuales. En el estadio positivo, pueden fácilmente hacerse manifiestos los perniciosos efectos de una exagerada especialización: dispersión de nuestro conocimiento, falta de un sistema global unitario. El camino para controlar este mal no es anular esta división del trabajo —la cual, antes bien, resulta imprescindible para el progreso del conocimiento—, sino perfeccionarla, a saber, haciendo, a su vez, del estudio de los principios universales un ámbito particular del saber. Esto, es decir, la inserción de cada nuevo descubrimiento en un campo especial dentro de una teoría general, es la tarea de la filosofía (positiva).

Semejante teoría positiva es, también, el único medio de poner en claro las leyes lógicas de nuestro pensar. Ofrecerá, además, el fundamento para reconfigurar toda la educación. Pues el fundamento de una educación universal no puede ser nunca el estudio especial de las ciencias individuales, sino sólo una doctrina que exponga el fundamento universal de las ciencias individuales. A partir de semejante compendio de nuestro saber, en tercer lugar, las ciencias individuales experimentarán un nuevo impulso. Aquí pueden encontrar su lugar los planteamientos que tienen que ser elaborados por los especialistas de varias disciplinas individuales. Por último, sólo una filosofía positiva semejante puede acabar con la anarquía espiritual de las diferentes opiniones, y ofrecer un fundamento sólido para transformar racionalmente la sociedad, sin sacudidas revolucionarias.

A esta peculiaridad que aquí aparece puede llamársela el rasgo enciclopédico del pensamiento francés. En Alemania, el pensamiento filosófico se movía casi siempre, como hemos visto reiteradamente en el último capítulo, en la dirección demostrarle a la filosofía una tarea particular, propia sólo de ella, y un lugar fuera de las ciencias individuales. El pensamiento inglés permanecía siempre apegado a la experiencia exterior e interior, quedando así en una vecindad natural con la psicología. En Francia, se le planteaba a menudo a la filosofía la tarea de compendiar todo el conocimiento científico de la época. Pensemos en los diccionarios de Bayle y Voltaire, así como en la gran enciclopedia.

b) *La clasificación de las ciencias*

Una clasificación razonable de las ciencias sólo puede emprenderse según la articulación natural de los hechos y los campos de fenó-

menos que las ciencias tratan. Pero todos los procesos observables pueden ser subsumidos bajo un número, bastante pequeño, de conceptos fundamentales, de tal modo que el estudio de cada clase ofrece el fundamento para el estudio de la siguiente. La serie de clases se determina según el grado de simplicidad o universalidad, pues los procesos más universales son también los más simples, justamente por ser los más liberados de las particularidades del caso individual. Aunque, claro está, para el pensamiento normal y acientífico, que siempre trata con el fenómeno individual concreto, los procesos más universales son los más extraños.

Al principio, todos los procesos pueden clasificarse en los de cuerpos inorgánicos y los de cuerpos orgánicos. Es claro que no se pueden estudiar los orgánicos hasta que no se conocen los inorgánicos, pues en el ser vivo se muestran todos los procesos mecánicos y químicos del mundo inorgánico, y algo más.

La doctrina de lo inorgánico se divide, a su vez, en dos secciones: la consideración de los procesos universales en el cosmos incumbe a la astronomía. Los procesos inorgánicos en la Tierra los consideran la física y la química. Aquí, debe ir por delante el conocimiento de la física, ya que los procesos químicos son más complicados y dependen, además, de los procesos físicos, lo que no ocurre a la inversa.

En el reino de los procesos orgánicos se da también una división natural en dos. Hay procesos que tienen lugar en el individuo, y procesos que tienen lugar en el género. Los últimos son más complejos. De ahí que deba ir por delante el tratamiento ser vivo individual. Tal es la tarea de la biología. El tratamiento de los procesos en la vida social del género es la tarea de la sociología-ciencia fundada por Comte en este lugar. También la palabra «sociología» fue acuñada por él, de un modo algo desafortunado, a partir de un componente latino (*societas*) y uno griego (*logos*). La sociología es, pues, la cima del edificio científico. Sólo puede desarrollarse cuando la formación de las ciencias que le preceden ha alcanzado el correspondiente estado de madurez.

Al considerar lo dicho hasta ahora, echaremos en falta otras dos ciencias: matemática y psicología. ¿Cuál es su lugar? La matemática tiene que se considerada, como en Descartes y Newton, el fundamento de toda la filosofía. La matemática, con sus dos partes, la matemática abstracta o análisis y la matemática concreta, con la geometría y la mecánica como ramas, tiene su lugar al comienzo del edificio. Sus principios son los más universales, simples y abstractos, independientes de todos los demás. En cambio, la psicología no tiene lugar alguno en la

división de Comte. Pues, de un modo sencillo, Comte demuestra que es imposible que exista una ciencia de la psicología, ya que, a consecuencia de un irrevocable destino, el espíritu humano, que puede observar todos los demás procesos, no puede observarse a sí mismo. Acaso aun en el caso de sus pasiones, ya que éstas tienen su sede en otros órganos distintos del pensar; en el pensamiento mismo, sin embargo, el órgano observador tendría que ser idéntico con el observado; ¿y cómo podría entonces ser posible una observación? Así pues, si se quiere conocer las formas y los métodos de nuestro pensar, habrá que estudiarlas en su uso práctico, en su aplicación a las ciencias individuales.

Según Comte, pues, la serie de las ciencias existe del modo siguiente: *matemática, astronomía, física, química, biología, sociología.*

6 Sociedad, Estado, Ética

En todas las ciencias, salvo en la última, Comte puede apoyarse en los sobresalientes progresos que éstas hicieron tras entrar en el estadio positivo. La sociología tiene que crearla él. De ahí que sea en ella donde se localice el mayor peso de sus disquisiciones. Ocupa los volúmenes cuatro a seis de su obra principal. En un único lance, Comte esbozadó allí el sistema de una ciencia que, a través suya, llegaría a tener una poderosa importancia. La mayor parte de las ideas, principios y métodos que se han formado después en ella se halla ya en germen en la obra de Comte. Comte la divide en una estática social o teoría del orden natural de la comunidad y en una dinámica social o doctrina del progreso. Aquí tendremos que renunciar a los detalles.

La doctrina social de Comte es, a la vez, una filosofía de la historia. Como Hegel, cuya dialéctica, por lo demás, se halla formalmente emparentada con la ley de los tres estadios, Comte abarca con la vista una plétora de hechos históricos y los ensambla en su sistema. Cierto es que Comte no leyó en sus últimos años ni un solo libro que tratara de su objeto, pero su excepcional memoria ponía a su disposicón todo lo leído anteriormente.

No sólo la evolución estatal, jurídica y social, sino también —y aquí, por cierto, va más lejos que Hegel— la evolución del arte, la religión, la ciencia y la filosofía las engloba Comte en su filosofía de la historia. En todas partes encuentra la ley de los tres estadios. Cada estadio del pensar corresponde a una forma de sociedad determinada. Al estadio teológico le corresponde, en lo social, la creencia en un derecho divino, siendo el feudalismo la forma de dominio en esta

época. La época de la metafísica es la era del desmoronamiento de las convicciones religiosas, correspondiéndole, en lo social, una era de transformaciones revolucionarias, introducidas por la revolución francesa, que marca el triunfo del principio metafísico sobre el teologico. El estadio positivo está llamado a instaurar un nuevo orden fijo en el lugar del desmoronamiento revolucionario. En lugar de la fe en un ser sobrenatural o en principios metafísicos abstractos, el sobrio conocimiento metafísico de los especialistas y expertos pasará a ser el elemento determinante de la vida social. Un consejo de filósofos positivos y sociólogos será la instancia suprema de la vida espiritual, y tendrá la educación en sus manos. El gobierno práctico propiamente dicho, sin embargo, no incumbirá a éstos, sino a un gremio de personas vinculadas a la economía: banqueros, comerciantes, fabricantes y agricultores. Pues al feudalismo de la época teológica le corresponde, como forma de sociedad de la época positiva, la organización industrial del trabajo. La ciencia y la economía serán los poderes determinantes en la sociedad del futuro.

En la época del tránsito revolucionario, el sentido de lo individual pesará más que el sentido del todo y de lo universal. En la época positiva, predominará el sentido del todo. Esto nos conduce a los postulados éticos de Comte y a los pensamientos de sus últimas obras. La consideración científica de la sociedad y de la historia nos enseña a subordinar el individuo a contextos supraindividuales, sociales e históricos.

El orden social racional al que aspira la filosofía positiva sólo puede realizarse si este conocimiento se hace universal, si los hombres hacen de la entrega al todo, del altruísmo (expresión que Comte acuñó en contraposicón al egoísmo) el principio de su obrar. Pero no es a un Estado particular, o a un grupo, a quien deben entregarse, sino a la *humanidad* toda, al «gran ser» (*grand être*), que Comte quiere elevar hasta convertirlo en objeto de una veneración prácticamente religiosa. Un culto de la humanidad, sorprendentemente parecido al culto religioso en sus forma externas, con un ritual establecido, sacerdotes, santos, fiestas, etc. —por así decirlo, un «catolicismo puro, sólo que sin cristianismo», como ha observado un crítico— debe ser la forma externa de esta nueva religión de la humanidad. Su principio fundamental reza: «El amor como principio, el orden como fundamento, el progreso como meta.»

La influencia de Comte está sobre todo, como es natural, en la sociología, que el fundara; además, en la historiografía francesa. En la filosofía misma, resultó de gran trascendencia en Inglaterra, hacia donde nos dirigimos ahora.

II. EL POSITIVISMO INGLÉS

1. La situación espiritual

Si uno se hace presente el carácter peculiar del pensamiento inglés desde el comienzo en la Edad Media hasta Locke y Hume, no resultará sorprendente que la filosofía positiva de Comte encontrara más eco en Inglaterra que en su propia patria. El alegato de Francis Bacon en favor de la experiencia como fundamento, y del dominio de la naturaleza como meta de todo saber, el empirismo de Locke, la doctrina escéptica de Hume, que otorgaba preeminencia a lo práctico, la aversión, ínsita en el carácter popular inglés, a toda especulación metafísica, el sobrio sentido de los hechos del británico; todo ello, en conjunto, había creado un clima espiritual especialmente apropiado para asimilar la filosofía de Comte.

En su evolución política, Inglaterra, había superado tiempo atrás la revolución burguesa, y a pesar de su participación en las guerras napoleónicas, no se había visto tan profundamente afectada como Francia por las sacudidas revolucionarias en el continente. De ahí que no tuviera lugar en Inglaterra una reacción tan violenta contra la Ilustración y las ideas revolucionarias como en Francia y en Alemania, sino que, con una cierta continuidad, el pensamiento del siglo XVIII fue prolongado en el siglo XIX. Puesto que no hubo una reacción rigurosa ni una Santa Alianza, e Inglaterra, en comparación con el continente, disponía de una constitución relativamente liberal, las fuerzas en ascenso de la izquierda y de los trabajadores —aunque Inglaterra fuera a la cabeza en el proceso de industrialización, y fuera allí donde primero se produjeron en toda su acritud las injusticicas y contradicciones sociales ligados a él— se vieron acuciadas en menor medida a tomar el camino del levantamiento revolucionario contra todo lo existente. Se corresponde con ello el que en el pensamiento político-social —claro que prescindiendo, por ahora, del hecho de que Marx hiciera sus estudios económicos decisivos en el sistema de la economía inglesa— se predicaba menos la revolución, y se intentaba más bien unificar las ideas de progreso social con los antiguos principios liberales de la libertad individual, cosa que ha caracterizado al socialismo inglés hasta bien entrado el siglo XX.

Los pensamientos de Comte cayeron en Inglaterra en suelo fértil porque, ya antes de él, había aparecido con *Bentham* un pensador cuyas ideas se ajustaban, en cierta medida, a las suyas, y se vinculaban con ellas en los grandes positivistas ingleses del siglo XIX, *Mill* y *Spencer*. En lo que sigue, consideraremos sólo este positivismo inglés, por ser

representativo para el pensamiento inglés de esta época, dejando de lado la corriente opuesta, encarnada en hombres como Willian *Hamilton* (1788-1856), Thomas H. *Green* (1836-1882) y Henry *Sidgwick* (1838-1900).

2. Bentham y Mill

Quien entre en el sobrio mundo de pensamiento de Jeremy Bentham (1748-1832), se acordará con toda viveza de las ideas del antiguo maestro chino Mo Ti. «Combatir el mal y fomentar el bienestar general», era la divisa de Mo. También lo es de Bentham. Su doctrina es una pura filosofía de la utilidad (*utilitarismo*), un utilitarismo social. Si se quiere plantear un fin de validez universal para la acción humana, un fin al que, de hecho, todo el mundo dé su aprobación, sólo puede ser éste: producir la mayor medida posible de satisfacción para el mayor número posible de seres humanos. «La mayor felicidad posible para el mayor número posible de seres humanos», llama Bentham mismo el objetivo. El individuo, que, como es natural, aspira a su propia felicidad, debe aprender a ver que alcanzará ésta tanto mejor si adapta sus propios afanes al fin general.

Los pensamientos de Bentham, Comte y la tradición del empirismo inglés convergen en John Stuart *Mill* (1806-1873). El pequeño Mill empezó a estudiar latín y griego a los tres años, a los diez años el cálculo diferencial, a los doce escribió su primer libro, a los diecisiete fundó una «sociedad utilitarista», y empezó poco después una brillante actividad periodística. Claro que, cuando tenía veinte años, esta sobreexcitación de sus energías intelectuales le llevó a una grave crisis de salud. Mill la superó, y muy pronto estuvo su espíritu dispuesto de nuevo a asimilar nuevos estímulos, entre otros, el estudio de la filosofía comtiana, sobre la cual también escribió un libro. Durante toda su vida estuvo libre de preocupaciones financieras. Ayudó generosamente a otros, como Comte y su contemporáneo Spencer, a quien trataremos más adelante. En sus últimos años, ocupó cargos políticos y fue, asimismo, miembro del parlamento.

La principal obra filosófica de Mill es el *Sistema de Lógica deductiva* (1843). Dado que Mill fue superado en influencia por Spencer, cuya filosofía es muy afín a la suya, no entraremos en los detalles de su sistema. Tan sólo destacaremos los campos en los que realizó algo significativo.

Mill intenta, sobre todo, darle al positivismo un sólido fundamento psicológico, lógico y epistemológico. La psicología es la ciencia fun-

damental y, también, la base de toda filosofía. Tiene que investigar los hechos de la conciencia, y tales son las sensaciones que nos son dadas y sus enlaces. Es tarea de la Lógica distinguir los enlaces de representaciones causales de los enlaces permanentes, los que obedecen a leyes. Dado que la experiencia es la única fuente de conocimiento, la inducción es el único modo lícito de proceder del conocimiento. Mill desarrolló agudamente la lógica particular del proceder inductivo.

En Mill se encuentra la distinción entre las ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, cuyo correcto desarrollo y fundamentación había de ocupar más que ninguna otra cuestión, a lo largo del siglo XIX, las mentes de los epistemólogos, especialmente en Alemania. Mill cuenta entre las ciencias del espíritu también a la psicología, la «etología» (teoría de las costumbres), y la sociología. A la ciencia histórica la cuenta entre las ciencias naturales, es decir, pretende elevarla hasta la exactitud de éstas.

En ética, Mill busca un equilibrio entre el individuo y la comunidad sobre la base de utilitarismo de Bentham. Parte, para ello, de reflexiones psicológicas. La ganancia de placer es el fin de todo afán humano. A los objetos que nos transmiten una ganancia de placer les llamamos «valiosos». Tomado con precisión, aquello a lo que aspiramos no es el objeto mismo, sino el placer por él transmitido. Pero, como determinados objetos suelen tener, generalmente, tales efectos de placer, por asociación, acaba apareciéndonos valioso el objeto mismo, y el valor una propiedad del objeto. «Valor», entonces, no es otra cosa que el carácter de ser generalmente apropiado para producir placer. Ello significa que nuestros juicios sobre valores, y con ello, también sobre acciones morales, tomados en sentido estricto, no están sujetos a ninguna pauta universal, sino que se han formado en un desarrollo paulatino, sobre la base de la experiencia.

Mill es también importante como sociólogo y estudioso de la economía política. Sus escritos más importantes en este ámbito son los *Principios de economía política* (1848) y *Sobre la libertad* (1857). En ellos, Mill se inclina hacia un socialismo que preserve la libertad individual.

3. SPENCER

a) *Darwin y la idea de la evolución*

A mediados del siglo XIX —gracias, en gran parte, a Hegel—, la idea de una evolución universal estaba, por así decirlo, en el aire.

Comenzaba a dominar las diferentes ciencias, no sólo la biología, sino también, por ejemplo, la geología, a la que se le abrían por su mediación nuevos e insospechados horizontes. Pero fue por la biología que el pensamiento de la evolución alcanzó un significado especial para la filosofía, y para la conciencia general. En la segunda mitad del siglo, la biología constituye el fondo determinante del pensamiento filosófico, al menos para un gran número de pensadores relevantes como Spencer y Nietzsche, de modo semejante a como, un siglo antes, entre los empiristas ingleses, y aun en Mill, lo había sido la psicología, y antes, en Descartes, Spinoza y Leibniz, la matemática[4].

El hombre que hizo triunfar el pensamiento de la evolución en la ciencia de la vida fue el inglés Charles *Darwin* (1809-1882). Sus obras principales son *El origen de las especies* (1859) y *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (1874).

La teoría de la evolución de Darwin parte del hecho biológico de la variabilidad de los seres vivos, la herencia y la sobreproducción de descendientes. A consecuencia de esta última se origina entre los seres vivos la *lucha por la existencia*. Aquellos que, por tener unas cualidades desfavorables, no resisten la lucha, no pueden reproducirse y se extinguen. Los mejor «adaptados» sobreviven y conservan su raza al heredar sus descendientes sus cualidades. En el curso de períodos enormes de tiempo, este proceso de *selección* condujo al origen de las especies, géneros, familias, etc. En particular, de este modo pueden ir originándose paulatinamente formas cada vez más altas de seres vivos a partir de las inferiores. Y, así, el ser humano, en tanto que ser vivo hasta ahora más altamente organizado, ha surgido a partir de formas animales.

Resulta claro que el significado de una teoría semejante, incluso si es solo una hipótesis probable y fundamentable, tiene que trascender mucho más allá del ámbito de la biología científica. Pues se halla en áspera contradicción, por ejemplo, con la doctrina religiosa de la creación divina de los seres vivos a partir de la nada. Y, lo que filosóficamente es más significativo, la teoría de la evolución inaugura la perspectiva de explicar de un modo mecánico-causal la adecuación a fines en la naturaleza: lo adecuado a un fin en un organismo es lo que mejor se adapta a las condiciones de vida, se conserva, reproduce, y aumenta por la selección posterior, mientras que lo «menos adecuado a un fin», peor adaptado, sucumbe.

---

[4] Cf. Durant, *Denker*, p. 339.

La aparición y propagación de la teoría de la evolución en la forma que Darwin le dio ha sido considerada como el acontecimiento más importante en la historia espiritual de finales del siglo XIX. «Evolución» se convirtió en la palabra mágica con la que se creía poder resolver todos los enigmas. Lo impresionante en la teoría de Darwin era que, en ella, no se planteaba meramente, como otros, el principio universal de la evolución, sino que hacía posible una representación sumamente intuitiva de los procesos efectivos de evolución. Bajo esta impresión, el pensamiento evolutivo comenzó a dominar las ciencias naturales y sociales, las cuales, por cierto, se aproximaron mutuamente gracias a él. Detengámonos por un momento en la diferencia entre la doctrina inglesa de la evolución y la de Hegel. La diferencia fundamental estriba en que —prescindiendo de que, para Hegel, toda evolución efectiva en la naturaleza es siempre, y no puede ser otra cosa, el desarrollo de la Idea en su ser enajenado— en Hegel, la evolución se realiza por *saltos* dialécticos, de un polo a su contrario, para llegar luego a un plano superior, y así sucesivamente, siguiendo, pues, en cierta medida, un curso revolucionario, muy agitado; en la visión inglesa, en cambio, el énfasis se pone en la *lentísima* transformación, casi imperceptible, que se va realizando a través de muchos eslabones intermedios. También aquí puede verse un paralelo con la situación social y la evolución de Inglaterra.

El discípulo más conocido de Darwin en Alemania fue Ernst *Haeckel* (1834-1919). Su libro de filosofía popular *El enigma del universo* alcanzó una considerable difusión; hasta el día de hoy, más de cuatrocientos mil ejemplares. En aguda polémica con la visión del mundo «dualista» cristiana, que traza una estricta línea divisoria entre la naturaleza y el espíritu, entre la materia y el alma, Haeckel se confiesa en este libro partidario del *monismo*, el cual no considera al ser humano opuesto a la naturaleza, o superior a ella, sino inserto en ella, y para el cual Dios y el mundo son uno y lo mismo; con lo que su teoría puede ser llamada panteísmo. En lugar de las ideas de Dios, libertad e inmortalidad propone Haeckel los ideales de lo verdadero, lo bueno y lo bello.

De Haeckel proviene la formulación, hoy habitual, de la llamada *ley biogenética fundamental*: la ontogénesis es una recapitulación de la filogenesis, es decir: la evolución del ser vivo individual, que éste atraviesa desde ser una célula en embrión hasta su plena formación, es una repetición condensada (algo alterada por determinadas influencias) de la serie de formas que sus antecesores han atravesado desde los más antiguos comienzos de la evolución hasta el presente.

Para la evolución *espiritual* del individuo, el mismo principio había sido ya formulado por Goethe, Hegel y Comte.

b) *Vida y obra de Spencer*

Nacido en 1820, en Derby, Herber Spencer, el filósofo inglés más influyente del siglo XIX, apenas tuvo contacto con la filosofía antes de cumplir los treinta años. Trabajó como constructor de relojes, fue inspector e ingeniero en la construcción de puentes y ferrocarriles, diseñó innumerables inventos. Poseía un talento de observador único en su género. Su espíritu se iba llenando de los hechos que recogía en el camino, durante su actividad práctica. Además, hacía de periodista, y durante un tiempo, por ejemplo, fue redactor de la revista *The Economist*. Fue así como llegó a entrar en estrecho contacto con las corrientes intelectuales de la época.

En sus ensayos sobre *La teoría de la población* y *La hipótesis de la evolución*, Spencer formuló el pensamiento de la evolución —¡varios años antes de que Darwin apareciera en público!—, y acuñó las expresiones —que luego el darwinismo haría célebres— de «lucha por la existencia» y «supervivencia de los más capaces». En sus *Principios de psicología* (1855), también antes de que, en 1858, Darwin expusiera por primera vez sus resultados ante la Sociedad Linneo), Spencer ya aplicó el principio de la evolución al desarrollo del espíritu. Siguió un tratado sobre el *Progreso, sus leyes y sus causas*, que elevaba el pensamiento de la evolución a principio universal del devenir histórico.

Cuando, en 1858, Spencer repasó los escritos ocasionales que había publicado hasta entonces y, por primera vez, se le impuso con toda claridad el carácter unitario de sus principios, y cuando, a la vez, conoció los pensamientos de Darwin, tomó la resolución de escribir una serie de obras en las que el pensamiento de la evolución fuera aplicado no sólo a la biología, sino también a la astronomía, la geología, la historia social y política, la moral y la estética, presentando la evolución de todo el universo desde el caos inicial hasta el apogeo de la cultura humana. Después de que, merced a una pequeña herencia y a las suscripciones previas de numerosos amigos y seguidores, creyó económicamente asegurada su obra creadora, se puso a trabajar. Los primeros tomos, sin embargo, suscitaron tal torrente de repulsas que muchos suscriptores se perdieron, agotándose finalmente los medios económicos de Spencer, y también su ánimo. Rechazó, primero, una generosa oferta de ayuda que le hizo John Stuart Mill. Pero luego acabó por aceptar la ayuda de unos amigos norteamericanos, y reanudó de nuevo

su trabajo, hasta que estuvo terminada su obra principal, el *Sistema de filosofía sintética*, en diez tomos (1862-1896). Pronto llegó el éxito. Los libros se vendían, eran traducidos a otras lenguas, y comenzaron incluso a dar beneficios. Spencer vivió el apogeo de su fama, y también su decadencia. Murió en 1903.

El carácter de Spencer se aprecia claramente en su obra. Era soltero. No se percibe en él el más mínimo aliento poético, ni tampoco el célebre humor inglés. Se apartaba de cualquier trato con los demás, salvo algunos amigos. Si llegaba una visita que no podía rechazar, se ponía tapones en los oídos y escuchaba tranquilamente. Su sentido único de los hechos se unía con una cierta rigidez de principios; su espíritu asimilaba, preponderantemente, los hechos que apoyaban sus teorías. No leía obras científicas de otros autores.

En lo político, Spencer era el típico *nonconformist* inglés, es decir, un hombre que no se unía a ningún partido ni a ninguna corriente general, y que, al pronunciar, de un modo extremadamente categórico sus opiniones, se daba de cabeza con todos los partidos.

Lo que distingue a la obra de Spencer, gracias a su historial como *selfmade-man* filosófico, es su inusual capacidad para exponer intrincados complejos de ideas con extraordinaria claridad y una transparente articulación. En esto se basa, en parte, su gran influencia; en parte, también, en que Spencer fue durante un tiempo, como ningún otro, el filósofo que representaba el «espíritu del tiempo». «Compendiaba su tiempo como ningún otro hombre lo había hecho desde Dante»[4].

c) *La ley de la evolución*

La discusión spenceriana de los fundamentos generales de su sistema, contenida en el tomo primero de su filosofía sintética, empieza por dar una nueva fundamentación del positivismo filosófico, de un modo semejante a como ya lo hemos encontrado en Comte. Spencer muestra que las explicaciones del mundo religioso y metafísico conducen igualmente a contradicciones insolubles. ¿Cómo se ha originado el mundo? La respuesta del ateo, según la cual el mundo existe sin causa ni comienzo, es tan imposible de pensar para nuestra razón como cuando el creyente remite a la creación divina, lo cual tan sólo desplaza un paso atrás la dificultad. ¿Qué es la «materia»? ¿Puede dividírsela

[4] Ib., p. 382.

hasta el infinito, a voluntad, o no? ¿Qué sabemos del «ser» verdadero de un objeto? Nuestro pensar se ha desarrollado tan sólo en el trato con los únicos fenómenos que nos son dados a nosotros; de nada sirve el conducirnos fuera de ello, hacia algo último y absoluto. Dejemos de lado, pues, lo incognoscible, y dirijámonos hacia lo que nos es posible: ordenar los fenómenos que nos son dados. Realizar esa ordenación de un modo perfecto es la tarea de la filosofía.

Por más que esto sea una fundamentación evidente del positivismo, tenía que dejar igualmente insatisfechos a teólogos y filósofos metafísicos, tenía incluso que ofenderles. Así, ya la aparición del primer tomo suscitó una tormenta de indignación.

Para realizar esa ordenación, la filosofía precisa de un principio unitario. Los principios universales de la física, tales como la conservación de la energía en todas sus transformaciones, la inercia del movimiento, la inalterabilidad en las relaciones, es decir, la constancia de las leyes naturales, el ritmo del movimiento, que encontramos en todos los procesos de la naturaleza, de los más grandes a los más pequeños; todo ello puede reducirse al principio universal de la conservación de la fuerza. Este es, sin embargo, un principio estático. No explica el cambio eterno del devenir y el perecer en la naturaleza. El principio dinámico de la realidad es la *ley de la evolución*, la cual, en la formulación de Spencer, reza:

> La evolución es una integración de la materia y la disipación concomitante de movimiento, por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad indeterminada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente, y el movimiento empleado sufre una transformación que recorre el mismo camino[6].

¿Qué significa esto? Demos la palabra a un afamado comentarista de Spencer[7]:

> El originarse de los planetas a partir de las nebulosas, la formación de los mares y las montañas en la tierra, la transformación de los elementos químicos por las plantas y de los vínculos orgánicos por el ser humano, el desarrollo del corazón en el embrión y el crecimiento de los huesos tras el nacimiento, la unión de las sensaciones y recuerdos en el conocimiento y el pensamiento, y de los conocimientos en la ciencia y la filosofía, la evolución de las familias hasta formar clanes, tribus, ciudades y Estados, y una «liga mundial», todo ello son integraciones de la materia, acumulaciones de partes separadas hasta dar masas, grupos y totalidades. Obviamente, esta integra-

[6] Ib., p. 350.
[7] Ib., pp. 350 ss.

> cion conlleva una menor movilidad de las partes, igual que el creciente poder de los Estados restringe la libertad del individuo. Pero, a la vez, la integración de las partes proporciona una dependencia mutua, un entramado protector de relaciones, un «complejo», e impulsa la vida del todo. Este proceso lleva también a que las formas y las funciones estén más determinadas; las nebulosas originarias carecían de figura, eran difusas, y, sin embargo, de ellas provinieron las órbitas regulares y elípticas de los planetas, las marcadas siluetas de las cadenas montañosas, la forma específica y la peculiaridad de los organismos, los órganos, etc. Y las partes de este todo integrador no están meramente determinadas, sino que también son diferentes según su naturaleza y su función. La nebulosa originaria es homogénea, es decir, consta de partes iguales; pronto se divide en materias gaseosas, líquidas y sólidas; la tierra resplandece del verde de la hierba, el blanco de las cumbres montañosas y el azul de las aguas; la vida que se despliega genera, a partir del protoplasma, relativamente homogéneo, los diferentes órganos de nutrición, reproducción, movimiento y sensación; la lengua originaria llena grandes porciones de la tierra con dialectos cada vez más numerosos; la ciencia única genera cientos, y la poesía popular de las naciones florece en miles de formas de arte literario; la individualidad crece, los caracteres se hacen únicos, y las razas y pueblos desarrollan una espiritualidad especial.

Junto a este proceso de integración, existe también el proceso contrario, que regresa de la integración a la disolución, de lo compuesto a lo simple. Al final, inevitablemente, hay un estado de equilibrio. Sin embargo, a consecuencia de la inconstancia de lo homogéneo, comienza enseguida un nuevo ciclo de desarrollo.

Estos ejemplos muestran ya, de un vistazo, cómo aplica Spencer su principio a los diferentes ámbitos de la vida y del saber, en el orden establecido por él: biología, psicología, sociología, ética. Pasaremos los volúmenes dedicados a las dos primeras ciencias —la psicología de Spencer es significativa como un intento de altos vuelos, pero muy discutible en los detalles, por investigar también el pensamiento humano bajo el punto de vista genético, de acuerdo con la evolución—, con el fin de poder echar una ojeada a la filosofía social y a la ética de Spencer.

d) *La sociedad humana*

En lo que se refiere al desarrollo de la sociología como ciencia, los logros de Spencer no son apenas menores que los de su fundador, Comte. La historiografía narrativa proporciona tan sólo el material para un tratamiento propiamente científico de la sociedad humana, el cual tiene que reconocer las líneas generales de desarrollo y los contextos causales. Ciertamente, las dificultades que se le presentan a semejante

tratamiento científico de la sociedad no son menores que las de las demás ciencias; son, incluso, mayores, porque la sociedad humana es la más complicada de todas las formaciones. Spencer mismo, antes de sus trabajos sociológicos sistemáticos, hizo primero acopio de un extenso material de hechos, que publicó aparte, en ocho tomos, para uso de futuros investigadores.

Después de haber demostrado que el efecto del principio universal de la evolución también funciona para la sociedad, comparada por él a un organismo, Spencer se dirige hacia el ámbito espiritual, en particular, al de la religión. Muestra como, también aquí, de la primitiva creencia en los espíritus, por la ley de la integración, las representaciones religiosas van fusionándose poco a poco hasta llegar a un concepto unitario y central de Dios.

Claro que la religión sólo constituye el centro de la vida del individuo y de la sociedad mientras las condiciones exteriores de la existencia siguen siendo las de inseguridad y constante amenaza. La sociedad primitiva era, por su esencia, belicosa, militarista. Mientras los hombres buscan vivir del pillaje y la conquista, en lugar del trabajo regulado, la vida pública permanece dominada por el elemento militar. El dominio rígido y absoluto del Estado, las agudas diferencias de clase, el poder patriarcal del padre de familia y la posición subordinada de la mujer son las formas de la sociedad militarista. El cambio decisivo en la evolución social no es el cambio, puramente superficial, de las diferentes formas de Estado, monarquía, aristocracia, república, sino la paulatina substitución de la forma primitiva de sociedad, orientada hacia la violencia y la guerra, por otra pacífica e industrial. El absolutismo de Estado y el predominio de lo militar desaparecen, se aflojan las restricciones sociales, comienzan su dominio la libertad individual y la democracia. Se emancipa la mujer. Con la transición a la sociedad industrial, el interés humano se aparta de la religión para dirigirse hacia este mundo.

En esta evolución, según Spencer, Inglaterra marcha a la cabeza de todos los Estados. Francia y Alemania se hallan aún sumidas en el militarismo y el absolutismo. Así, gastan la mayor parte de los recursos públicos en armamento, en lugar de impulsar el comercio y la industria.

El socialismo pertenece, para Spencer, a las antiguas formas absolutistas de sociedad. Spencer se remite a las inclinaciones de Bismarck hacia un socialismo de Estado. En el Estado de bienestar social, Spencer ve dos grandes peligros: en primer lugar, la distribución por el Estado de la parte del beneficio común del trabajo que le corresponde a cada individuo, según sus necesidades y no según la capacidad y su rendimiento, perturbaría la competencia natural, condición de cual-

quier evolución posterior, y llevaría a la decadencia de la sociedad en unas pocas generaciones. En segundo lugar: si el Estado hiciera el intento de regular él mismo en todos los detalles el complicadísimo organismo de la economía —el cual, si bien no funciona de modo ideal con la autorregulación automática de la oferta y la demanda, al menos funciona—, ello llevaría a una burocracia total y paralizante. Se originaría una esclerosis desesperante, una sociedad de abejas y hormigas. Bajo el socialismo de Estado, advierte Spencer:

> los líderes que persiguieran sus intereses personales [...] no tropezarían con la resistencia unificada de todos los trabajadores, y su poder, no viéndose limitado por la regulación actual, no haría otra cosa que trabajar como si las condiciones se armonizaran para ello, crecer, ramificarse y consolidarse, hasta hacerse irresistible [...]. Si, dejando ahora la dirección de los trabajores por la burocracia, nos dirigimos a la burocracia misma, y le preguntamos cómo se dirige, no hay respuesta satisfactoria [...]. En estas circunstancias, surgiría una nueva aristocracia para cuya conservación tendrían que trabajar las masas, y una vez consolidada, ejercería un poder mucho mayor que cualquier otra aristocracia del pasado[8].

Puesto que, temiendo por la libertad individual, situada para él por encima de todo, Spencer rechazaba de este modo el socialismo, pero, por otro lado, no era ciego para las manifiestas injusticias sociales existentes en su alabada Inglaterra, buscó la síntesis correcta entre los intereses de la libertad y la necesidad de una organización social planificada en una asociación *voluntaria* sobre una base cooperativa. Así, basándose en el asentimiento general, podría tener lugar el paso del trabajo obligadamente en común a una condición en la que el individuo no existiera ya para el Estado, sino el Estado para el individuo, y en el que los hombres ya no vivieran para trabajar sino que trabajaran para vivir.

En sus investigaciones *éticas*, Spencer dedica un amplio espacio a demostrar que los conceptos morales son variables, que son muy diferentes en los diferentes pueblos y en épocas diferentes. La virtud guerrera, aun muy estimada en el estado militar de la sociedad, resulta despreciable en el estadio industrial, donde la riqueza de las naciones no depende ya del pillaje y la conquista, sino de las fuerzas de producción. Los restos de moral guerrera de los conquistadores germanos constituyen, en Europa, el obstáculo más serio para la construcción de una sociedad pacífica y libre.

---

[8] Según Durant, pp.365 ss.

En esta, el Estado no tendrá otro cometido que asegurar la justicia. Spencer velaba con celo ingatigable por su derecho a la libertad; percibía cada nueva ley del Estado como un indignante ataque a su libertad. Desconfiaba hasta tal punto de las instituciones estatales que ni siquiera sus manuscritos los confiaba al correo público, sino que los llevaba siempre él mismo a la imprenta. Coincide con este énfasis en la libertad individual el que Spencer, en el aspecto ético, quisiera hacer valer por completo los derechos del *sacro egoísmo* del individuo. En esta aspiración del individuo a la felicidad personal —dentro de los límites trazados por las exigencias sociales, es decir, por el mismo derecho de todos los demás— reside la condición suprema para la felicidad general.

e) *Para una crítica*

Dejaremos de lado los muchos puntos flacos que, como es natural, presenta en sus detalles un sistema tan abarcante, y nos limitaremos a dos puntos de vista que deben ocupar un primer plano en una apreciación crítica general de Spencer.

El primer punto es de naturaleza epistemológica. Spencer combate el dogmatismo de las visiones del mundo religiosa y metafísica. Sin embargo, su propia filosofía es también un dogmatismo, y, en el fondo, no menos acrítico que aquéllas. Es digno de notarse que Spencer, una vez que se propuso la lectura de Kant, la abandonara ya en el punto en que Kant enseña la aprioridad del tiempo y del espacio, o sea, justo al principio de la *Crítica de la razón pura*. Es claro que cuando se quiere construir un sistema filosófico, hay que saber qué es lo que podemos conocer, y lo que no; no es algo que pueda hacerse simplemente por decreto, como hace Spencer. Sobre todo, éste tomó poco en consideración lo que su paisano Francis Bacon, a quien tanto veneraba, exigía del filósofo: a saber, poner especial atención en todos los hechos que pudieran hablar contra la propia teoría. Spencer poseía una notable visión para los hechos. Pero, en lugar de dejarles hablar primero por sí mismos, los ordenaba enseguida dentro de su esquema como le convenía.

El segundo argumento se refiere a la teoría social de Spencer, en concreto, a su valoración del estado de la sociedad de su tiempo. Todas los puntos débiles que pueden encontrarse en detalle aquí tienen, en el fondo, una raíz común. Spencer vivió y escribió en un tiempo en que la situación política de Inglaterra, gracias a su aislamiento de Europa, era relativamente estable. Ello le llevó a creer en el carácter pacífico de la

sociedad industrial. Vivía, además, en una Inglaterra a la que su supremacía económica y sus posesiones de ultramar, adquiridas en la época «militar», le permitían una política económica liberal. Ello le llevó a creer que toda intervención estatal en el organismo social carecía de valor y era reprobable. Ambos presupuestos se alteraron rápidamente. Pero, ambos juntos, llevaron a Spencer a creer en el progreso pacífico en la edad industrial. Desde entonces, las dos guerras mundiales han enseñado que también los Estados industriales pueden ser militaristas.

Pero, sobre todo, Spencer carecía de cualquier órgano para reconocer que las contradicciones sociales de la sociedad industrial sean menos agudas, que la explotación de las capas inferiores en la Inglaterra económicamente liberal fuera en grado alguno menor que en un sistema feudal. Nos dirigimos a continuación al hombre que poseía una visión para ésto como pocos otros, y que hizo de ese conocimiento el punto de partida de su pensamiento: Karl Marx. Para ello, tenemos, primero, que regresar a Alemania y considerar la situación allí originada tras la muerte de Hegel.

III LA DECADENCIA DE LA ESCUELA HEGELIANA Y LA APARICIÓN DEL MATERIALISMO EN ALEMANIA

1 La situación espiritual

Ya hemos indicado que la filosofía dialéctica de la historia de Hegel tiene un doble rostro, uno conservador y otro revolucionario. Para Hegel mismo, su propio tiempo y su propia filosofía eran un punto final. Ello era expresión del estancamiento, o del retraso, que tuvo lugar en Alemania desde la conclusión de las guerras napoleónicas. Pero, precisamente en la misma medida en que los conflictos sociales y políticos, provisionalmente encubiertos y refrenados, urgían hacia una nueva ruptura, también en el pensamiento filosófico la unidad alcanzada, aparentemente definitiva, tenía que romperse en nuevas contradicciones.

Se añadía a ello que los rápidos progresos de las diferentes ciencias, tanto las ciencias naturales, que Hegel había dominado de un modo insuficiente, como en las ciencias del espíritu, reclamaban una revisión de ciertas generalizaciones hegelianas. Al final, las diferentes ciencias entraron en pronunciada oposición, no sólo contra el tutelaje de la filosofía hegeliana, sino de la filosofía en general.

La oposición contra Hegel partió, por un lado, —lo que podría llamarse «oposición de derechas»—, de la llamada escuela histórica y del

Romanticismo. La escuela histórica, representada, entre otros, por el jurista *Savigny* y por el historiador *Ranke*, protestaba contra el que, en Hegel, todo lo histórico —sociedad, derecho, Estado— apareciera como un mero punto de tránsito en el proceso dialéctico universal. Ranke decía que «toda época de la historia es inmediatamente igual a Dios». Esto entroncaba con la intuición romántica, según la cual todo pueblo y toda época no representa sino, por así decirlo, un aspecto diferente de Dios. Naturalmente, los historiadores profesionales chocaban también con el escaso aprecio con que Hegel juzgaba la facticidad puramente histórica, a la que no reconocía valor propio alguno, y que, en él, quedaba siempre automáticamente ordenada dentro del esquema teleológico, dentro del desarrollo histórico global, que apuntaba hacia un fin último.

Dentro de la propia escuela de Hegel se formó un ala derecha, los conservadores viejos hegelianos. Defendían el derecho de lo que había devenido históricamente en el ámbito político y, sobre todo, en el religioso.

La oposición contra Hegel vino, por otro lado, de la «izquierda». Tuvo, al principio, dos puntos de partida. Uno fue la ciencia natural exacta. Los poderosos éxitos de la investigación positiva de la naturaleza —baste nombrar, entre otras muchas, las figuras de Robert *Mayer* y *Helmholtz*— llevaban consigo una estima creciente de la pura investigación de hechos y el correspondiente menosprecio hacia la especulación filosófica y religiosa. El positivismo y el materialismo, unidos al escepticismo frente a la religión, cuando no una pronunciada hostilidad hacia lo religioso, alzaban la cabeza.

El segundo punto de partida fue la situación social e histórica que ya hemos mencionado. Ambos momentos acabaron por fusionarse. El materialismo se convirtió en la filosofía de la izquierda.

Dentro de la escuela hegeliana, se formó un ala izquierda, que se alejó de Hegel tan rápidamente hacia un lado como la derecha hacia el otro, pero distinguiéndose de ésta, de modo fundamental, por conservar el fructífero principio dialéctico, cosa que no es de extrañar, ya que la izquierda encarnaba a las fuerzas históricas que marcaban el impulso hacia adelante.

2. Strauss y Feuerbach

Al principio, el conflicto en torno a la religión estalló por la obra de dos hombres: David Friedrich Strauss y Ludwig Feuerbach. Ambos hombres tuvieron el mismo destino de ver cerrada su carrera acadé-

mica a causa de sus opiniones. Ambos vivieron retirados, en precarias condiciones, como escritores independientes. Ambos partían de Hegel. Pero, mientras que Strauss nunca acabó, en toda su vida, de romper con Hegel, e, incluso, por sus opiniones políticas, podría contársele más bien dentro de la derecha hegeliana, Feuerbach realizó muy pronto una ruptura radical con Hegel.

Las obras de ambos desataron en Alemania una tormenta de polémicas. Si, a pesar de su amplia difusión y de la gran influencia que tuvieron en la conciencia general en Alemania, sólo los tratamos en un espacio relativamente breve, la razón es que, en el fondo, se trata del mismo asalto del espíritu burgués-ilustrado a la tradición religiosa, tal como lo hemos observado ya en Francia casi un siglo antes, en la época de Voltaire. La diferencia estriba tan sólo en que en Alemania, donde sólo ahora la burguesía se dirige hacia su revolución de 1848, con retraso y no mucha fortuna, el conflicto estalló mucho más tarde; y, en segundo lugar, en que las armas que ahora se esgrimen en la campaña contra la religión, tanto las de la crítica filosófica y filológica como las de las ciencias naturales, habían sido afiladas por los nuevos progresos del conocimiento científico.

D. Fr. *Strauss* (1808-1874) era teólogo. El primer escrito suyo que despertó expectación se titulaba *La vida de Jesús* (1835). En él, se ataca la fe en la Iglesia, sobre todo, con los argumentos de la crítica *histórica*. Los Evangelios carecen de realidad histórica. Son *mitos*, poetizaciones a las que no corresponde ninguna verdad inmediata, sino simbólica. La segunda obra de Strauss, *La doctrina de la fe cristiana en su desarrollo y en la lucha con la ciencia moderna* (1840), dirige la misma crítica a los diferentes dogmas cristianos. En su tercera obra *La antigua y la nueva fe* (1872), Strauss defiende un marcado panteísmo. A la pregunta «¿seguimos siendo cristianos?», responde con un no decidido; a la pregunta «¿tenemos aun una religión?», en cambio, con un sí. Es, sin embargo, una optimista religión del más acá, de la fe en el progreso y en la cultura. En lugar de Dios, aparece el Universo. Frente a él, estamos con amorosa confianza y con ese humilde sentimiento de incondicionada dependencia que se denomina «religión».

Feuerbach (1804-1872) emprende la crítica de la religión, sobre todo, con medios *psicológicos*. Sus escritos principales son *La esencia del cristianismo* (1841), las *Lecciones sobre la esencia de la religión*, leídas en el año revolucionario de 1848, por invitación de los estudiantes de Heidelberg, y la *Teogonía* [*Origen de los dioses*], (1857).

Lo que Feuerbach emprende es explicar el origen de la religión a partir de la esencia del ser humano, a saber, a partir de su egoísmo, de su aspiración a la felicidad.

> El ser humano cree en los dioses, no sólo porque tiene fantasía y sentimiento, sino también porque tiene el instinto de ser feliz [...]. Lo que él mismo no es, pero quiere ser, se lo imagina como existente en sus dioses; los dioses son los deseos de los seres humanos, pensados como reales, transformados en seres reales [...]. Si el hombre no tuviera deseos, no tendría dioses, a pesar de la fantasía y el sentimiento. Y los deseos son tan diversos como los dioses, tan diversos como los seres humanos mismos.

Dado que la naturaleza opone muchos obstáculos al cumplimiento de los deseos humanos, resulta adulador para el amor propio humano pensar, por encima de la ciega necesidad de la naturaleza, en un ser que ame a los humanos, que les ampare y pueda cumplir sus deseos.

> Cuán confortable es, por ello, caminar bajo el techo de la protección celestial, qué incómodo y desconsolado exponerse de modo inmediato, como hace el no creyente, a los inoportunos meteoritos, al granizo, la lluvia y los rayos del sol en la naturaleza.

Pero la satisfacción de sus deseos en una religión figurada es tan sólo un sueño infantil de la humanidad. El ser humano tiene que despertar de él y empezar a alcanzar en realidad, por su propio obrar, lo que por medio de la religión consigue sólo en la fantasía: una existencia bella, feliz, libre de la crudeza y el ciego azar de la naturaleza. El medio para ello es la sujeción de la naturaleza por medio de la formación y la cultura.

Feuerbach no participó en la Revolución de 1848, porque, desde el principio, la vio como una empresa desatinada y condenada al fracaso. Él se sentía combatiente de una revolución cuyos efectos sólo se desplegarían unos siglos más tarde.

> No se trataba del ser o el no ser de Dios, sino del ser o el no ser de los hombres; no de si Dios es un ser con nosotros, o uno diferente, sino de si nosotros los humanos somos iguales o desiguales entre nosotros; no de cómo encuentra el hombre justicia ante Dios, sino ante los hombres; no de si gozamos en el cuerpo y la sangre de nuestro Señor, sino de que tengamos pan para nuestro cuerpo; no de que le demos a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César, sino de que, por fin, le demos al hombre lo que es del hombre [...][9].

---

[9] Ludwig Feuerbach, final del prólogo a la edición completa de sus obras, citado aquí según la edición de las lecciones *Das Wesen der Religion*, ed. por Heinrich Schmidt, Kröners Taschenausgabe, Leipzig, t. 27, p. vi.

IV. MARX

1 Vida y escritos

Nació en 1818, en Tréveris, hijo de un abogado perteneciente a la comunidad judía que, ya durante la infancia de Karl, se convirtió con toda su familia al protestantismo. El joven Marx empezó a estudiar derecho en Bonn, y luego en Berlín, pero pronto quedó cautivado por la filosofía hegeliana. Su tesis doctoral (Jena, 1840-1841) trata la filosofía postaristotélica, y con ella, a la vez, adoptando un ropaje histórico, un tema muy actual; pues la situación de la filosofía alemana tras la muerte del maestro indiscutido que era Hegel era comparable a la de la filosofía griega tras la muerte de Aristóteles. ¿Qué debía seguir a este estadio supremo y, según parecía, final de la filosofía? Ya en la disertación puede reconocerse en germen la posterior respuesta marxiana.

Sin embargo, para empezar, Marx no pudo en modo alguno dedicarse en calma a su elaboración. La carrera académica a la que aspiraba le parecía cerrada, en virtud de su actitud, por entonces ya claramente de izquierda hegeliana. En Prusia, tras la llegada al trono de Federico Guillermo IV (1840), el Ministerio de Educación había tomado un rumbo reaccionario, hostil al hegelianismo. Marx se hizo periodista; colaborador, primero, y luego redactor-jefe de la *Gaceta Renana* [*Rheinische Zeitung*], de orientación democrática y liberal de izquierdas, que aparecía en Colonia. Las periódicas prohibiciones de la gaceta por parte de la censura obligaron a Marx a abandonar ese puesto. Se decidió a emigrar. Previamente, se había casado con su amiga de juventud, Jenny von Westphalen, hija de una familia noble de funcionarios prusianos, cuyo hermano llegaría a ser, más tarde, ministro del interior en Prusia.

Marx vivió primero en París, donde editó los *Anales Franco-alemanes* [*Deutsch-französische Jahrbücher*]. En el primer y único número apareció, entre otros, el trabajo de Marx *Para una crítica de la filosofía hegeliana del derecho*. Fue en París donde Marx trabó estrecha relación con Friedrich Engels, resultando de ello una amistad y una comunidad de trabajo que duraría toda la vida. *Engels* (1820-1895), hijo de un fabricante textil de Barmen, había comenzado, como Marx, perteneciendo al círculo de los jóvenes hegelianos, y acabó convirtiéndose en su más estrecho colaborador. Sólo gracias al apoyo de Engels pudo Marx continuar sus trabajos científicos en los decenios de su posterior emigración.

Expulsado de París a instancias del gobierno prusiano, Marx se dirigió a Bruselas. Surgió allí, en colaboración con Engels, *La ideolo-*

gía alemana (1845). En su primera parte, el escrito contiene, entre otras cosas, las tesis sobre la teoría de Feuerbach, cuya crítica de la religión habían asimilado profundamente Marx y Engles; en la tercera parte, un enfrentamiento con la teoría del alemán Max *Stirner* (1806-1856). En su libro *El único y su propiedad*, Stirner había defendido un individualismo extremo. En Bruselas se originó también el enfrentamiento de Marx con el socialista utópico francés *Proudhon*. Invirtiendo irónicamente el título del libro de Proudhon *Filosofía de la miseria*, Marx tituló el suyo *La miseria de la filosofía* (1847). Sobre todo, Marx y Engels participaron más intensamente que antes en la política internacional. Se afiliaron a la Liga de los Comunistas. Por encargo de ella, redactaron el *Manifiesto comunista* (1848), que ha llegado ha convertirse en una especie de evangelio del socialismo marxista.

La revolución alemana de 1848 dio ocasión a Marx y a Engels para trasladarse a Colonia. Durante un año, editaron allí la *Nueva Gaceta Renana* [*Neue Rheinische Zeitung*]. Tras el fracaso de la Revolución, Marx fue procesado y absuelto, pero fue expulsado de nuevo. Volvió a París, y tras una nueva expulsión, a Londres, donde viviría hasta su muerte.

El trabajo periodístico y la práctica política habían acercado a Marx a la realidad social inmediata. Empezó, entonces, a estudiar a fondo economía política. El primer gran fruto de estos estudios apareció en 1859, con el título *Crítica de la economía política*. Lo esencial de las ideas de esta crítica, sin embargo, pasaría a formar parte del primer tomo de la verdadera obra principal de Marx, *El Capital*. Marx sólo acabó el primer tomo, aparecido en 1867. Entretanto, en 1864, había sido fundada la Primera Internacional, siendo Marx su cabeza intelectual. Los trabajos de organización, y la excesiva fatiga de su salud, que iba haciéndose notar, le impidieron terminar los otros dos tomos. Marx murió en 1883, en Londres. El segundo y el tercer tomo de *El Capital* los publicaría Engels en 1885 y 1894.

2. Hegel y Marx

a) *El materialismo dialéctico*

El punto de partida del pensamiento filosófico marxista lo constituye el sistema hegeliano —en nuestro contexto, sólo podemos valorar a Marx como pensador filosófico, no como político—. A éste se unen, más tarde, la filosofía de Feuerbach, las teorías revolucionarias

de Francia, sobre todo las de los socialistas utópicos franceses, y el conocimiento de la economía política inglesa clásica, de modo que, en Marx, convergen tres corrientes fundamentales del pensamiento europeo.

Para comprender el punto de partida filosófico de Marx, sin embargo, nada es tan imprescindible como poner en claro su relación con Hegel. En este punto, junto a los escritos arriba mencionados, resulta muy iluminador un trabajo de Marx que sólo fue descubierto en los años veinte de este siglo, en Alemania. Lleva el título de *Economía política y filosofía*[10].

El rasgo fundamental de la relación marxiana hacia Hegel puede describirse muy fácilmente: Marx conserva la dialéctica hegeliana como método, pero la rellena con un contenido directamente opuesto al hegeliano, le da un giro de ciento ochenta grados, con lo cual, como dice el propio Marx, la pone sobre sus pies en lugar de sobre su cabeza. ¿Qué significa esto?

Marx ve en la dialéctica un principio revolucionario. Su pensamiento fundamental es que el mundo no es un complejo de cosas ya elaboradas, sino de procesos. Nada existe que sea definitivo y absoluto. Sólo hay el ininterrumpido proceso del devenir y el perecer. El más grande discípulo de Marx, *Lenin*, da la siguiente descripción de la teoría dialéctica de la evolución:

> Una evolución que, en cierto modo, vuelve a atravesar otra vez los estadios ya recorridos, pero de otro modo, en un nivel superior («negación de la negación»), una evolución que no se produce en línea recta, sino, por así decirlo, en espiral; una evolución revolucionaria, a saltos, ligada a catástrofes; «interrupción de la continuidad»; transformación de la cantidad en calidad; impulso interno de la evolución, desatado por la contradicción, por el choque de fuerzas y tendencias diferentes, que son efectivas en un fenómeno dado, o dentro de una sociedad dada, dependencia mutua e íntima, indestructible conexión de todos los aspectos de cada fenómeno (abriendo la historia una y otra vez aspectos nuevos), una conexión que da como resultado un proceso universal de movimiento unitario, de acuerdo con leyes; éstos son algunos rasgos de la dialéctica [...][11].

Es este desarrollo dialéctico lo que Marx asume de Hegel. Pero no lo rellena, como hace Hegel, con una visión fundamental idealista, sino materialista. Hemos visto cómo, en Fichte, todo lo que lla-

---

[10] Impreso en Karl Marx, *Der historische Materialismus. Die frühe Schriften*, ed. por S. Landshut y J. P. Mayer, Leipzig, 1932, pp. 283 ss. [Trad. española en *Manuscritos de economía y filosofía*, 3.ª ed., Alianza, Madrid, 1970. *(N. del T.)*]

[11] V. I. Lenin, *Karl Marx, Eine Einführung in den Marxismus*, Berlin, 1946, pp. 11 ss.

mamos «mundo» aparece sólo como un «no-Yo» producido en el sujeto pensante; cómo, en Hegel, todo lo que llamamos «naturaleza» aparece sólo como la idea en el estado de su «ser-otro», su ser alienado. Para Hegel, por tanto, la idea era lo único que propiamente existe, la materia, sólo una forma de aparición de la idea. La cuestión fundamental de toda nueva filosofía, la cuestión en la que se separan los espíritus, la ve Marx precisamente en el problema, aquí presente, de la relación entre pensar y ser. ¿Qué es lo originario? ¿Es la materia un producto del espíritu (idealismo), o es el espíritu un producto de la materia (materialismo)? Marx establece su posición con las palabras siguientes:

> Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él, bajo el nombre de idea, transforma incluso en un sujeto autónomo, es el demiurgo (creador, productor) de lo real [...]. Para mí, por el contrario, lo ideal no es otra cosa que lo material transpuesto y transladado a la cabeza humana[12].

En esta cuestión, pues, Marx se une por completo a Feuerbach (y a los materialistas franceses del siglo XVIII). Lo que él les objeta, y en lo que va más allá de ellos, son dos cosas: 1) El antiguo materialismo era no dialético, estático, y por ello, ahistórico. No tenía el principio dinámico de la dialéctica, que Marx le une ahora, y no podía, por ello, hacerle justicia al fenómeno de la evolución. 2) El antiguo materialismo era demasiado abstracto. Consideraba al ser humano desligado de las relaciones sociales, de las cuales es producto, mientras que, según Marx, de lo que precisamente se trata es de aplicar el materialismo dialéctico a la vida social, y no sólo teóricamente, para reconocerla o «interpretarla», sino prácticamente, ¡para transformarla!

Mas tenemos que demorarnos por un momento en la relación de Marx con Hegel, a fin de presentarnos una serie de pensamientos que son imprescindibles para comprender plenamente el desarrollo de las ideas marxianas. Se encuentran con particular claridad en el escrito que acabamos de mencionar, largo tiempo desconocido, sobre economía política y filosofía. También ellos, como la visión fundamental del materialismo histórico, quedaron establecidos mucho tiempo antes de la redacción de *El Capital*. Sólo ellos permiten conocer correctamente el lugar que esta obra ocupa en el contexto del pensamiento marxiano.

---

[12] Karl Marx, *Das Kapital*, postfacio a la 2.ª ed. (1873), en la ed. de Benedikt Kautsky, Leipzig, 1929.

b) *Autoalienación y autorrealización*

El ser humano no debe ser considerado como un ser abstracto, sino concreto. Concreto quiere decir: el ser humano en su entorno social, y ello significa, sobre todo: el hombre como un ser vivo *trabajador*. El ser humano es el «animal que se produce a sí mismo». Realmente, esto ya lo había visto Hegel. Marx reconoce explícitamente que Hegel ya ha concebido el trabajo como la esencia del ser humano[13]. Pero Hegel, en virtud de su postura idealista, a la que todo se le aparecía como automovimiento de la idea, concibió el trabajo también sólo como el trabajo abstracto del pensamiento, en lugar de en un sentido sensible-objetivo. Mas el trabajo, en este sentido, es precisamente lo que *aliena* a los *seres humanos* (no al espíritu) de sí mismos. En el trabajo, el ser humano crea algo exterior, objetiva su propia esencia. Esto exterior se le enfrenta entonces como algo independiente; en cierto modo, según la ley de la proliferación de los medios sobre el fin, empieza a dominarle y a impedirle que realice su verdadera determinación. Esta determinación se llama la libertad. Esto se muestra, sobre todo, en la aparición del Estado, que se enfrenta a la sociedad como un fin en sí mismo. Ello está en contradicción con la verdadera idea de una comunidad humana en la que el Estado no se enfrente como algo extraño al ser humano, como burocracia, sino en la que el ser-humano y el ser-ciudadano sean una sola cosa. A esto le llama Marx «verdadera democracia».

Este pensamiento fundamental subyace a toda la obra posterior de Marx, la cual se despliega en tres etapas dialécticas:

1. *Conocimiento* de la idea verdadera de la comunidad humana; conocimiento de que toda la historia anterior es una historia de la (progresiva) autoalienación del ser humano.
2. *Crítica*, medida de la realidad social según el ideal de la comunidad y según la verdadera determinación del ser humano. En ello, la tarea de la crítica es mostrar las contradicciones presentes en la realidad e impulsar así el desarrollo que llevaba a la superación de estas contradicciones.
3. *Actuar*: idea y realidad tienen que reconciliarse. La idea tiene que ser llevada a la realidad. A esto le llama Marx «superación [*Aufhebung*] de la filosofía por medio de su realización». Es decir: Para

[13] Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, ed. de Landshut-Mayer, p. 328.

Hegel, la idea retornaba a sí misma de su propia autoexteriorización. Pero quedaba una realidad abandonada, en cierto modo, por la idea. Mas la superación (*Aufhebung*) del autoextrañamiento no tiene que tener lugar en la «idea», sino en la realidad. Si así ocurre, la filosofía cesaría de existir como doctrina separada de la realidad, se haría superflua. Así, la filosofía quedaría superada (*aufgehoben*) por su realización, y realizada en su superación (*Aufhebung*).

Antes de examinar más de cerca los tres estadios del pensamiento marxiano que acabamos de mencionar, vamos a hacernos presente el hecho de que en este punto de partida filosófico sigue habiendo, como es manifiesto, algo más de «Hegel» que la mera asunción del método formal dialéctico, a saber:

1. Marx, como Hegel, ve en la entera historia universal un proceso dominado por una ley unitaria y que apunta a un fin último.
2. En este proceso, para Marx, como para Hegel, lo que se va haciendo efectivo es también «racional» en el sentido de que representa el estadio provisional necesario —aunque deba ser superado enseguida— del proceso total.
3. Detrás del conocimiento realista y materialista de la realidad está, en Marx —como han formulado dos investigadores marxistas[14]— «una fe ideal en la unificación real y completa de la idea y la realidad, de la razón y la realidad.»

3. El materialismo histórico

¿Qué significa, entonces, aplicar el materialismo dialéctico a la vida social? Lenin [15] dice:

> Si el materialismo explica la conciencia absolutamente a partir del ser, y no a la inversa, exige, entonces, en su aplicación a la vida social de la humanidad, que se explique la conciencia social a partir del ser social

Es decir: para el materialismo, la materia es lo único real. La conciencia pensante es sólo un reflejo de esta realidad. Del mismo modo, en la vida social, el ser social tiene que ser lo único real. La conciencia social —ideas, teorías, intuiciones, etc.— es sólo la imagen reflejada de esa realidad. Para conocer, pues, la fuerzas que mueven la vida social, no se deben mirar las ideas y teorías. Éstas son tan sólo un

[14] Landshut-Mayer, *Einleitung zu dem in Anm. 10 gnannten Werk*, p. XXXV.
[15] Lenin, *Karl Marx*, p. 12.

reflejo, «superestructura» ideológica de la realidad. Hay que investigar la base material de la vida social. Según sea el modo de vida de los seres humanos, así es su modo de pensar.

¿Cuál es, entonces, la auténtica base de la vida social, en cierto modo, la «materia» en ella? Naturalmente, entre los fundamentos materiales de la vida social están las condiciones geográficas, así como el crecimiento de la población y su densidad. Pero no son estos el elemento determinante. No bastan para explicar por qué en un país determinado, en un momento determinado, domina una forma de sociedad determinada.

El elemento determinante es el modo de producción de los bienes materiales.

En la producción de bienes actúan juntos dos factores: por un lado, las *fuerzas* materiales de producción. Por tales entiende Marx las materias primas y los instrumentos de producción (herramientas, máquinas), la destreza en el trabajo y la experiencia laboral de la población trabajadora. La teoría de las fuerzas de producción trata, por tanto, de las fuerzas naturales y de los instrumentos materiales utilizados para su elaboración, en suma, de las relaciones de los seres humanos con los fundamentos naturales de su producción.

Pero los hombres no actúan sobre la naturaleza como individuos aislados. Antes bien, actúan siempre juntos. Se unen, así, en determinadas relaciones. A este lado del proceso de producción, a las relaciones de los seres humanos entre ellos en la producción, Marx lo denomina *relaciones* de producción, cosa que viene a coincidir, ampliamente, con las respectivas relaciones de propiedad.

La totalidad del proceso de producción no se detiene nunca. Las transformaciones parten siempre de las fuerzas productivas, descubriendo nuevas fuentes naturales o, en especial, inventando nuevos instrumentos de producción. Las transformaciones de las fuerzas productivas exigen también, siempre, transformaciones en la organización social del trabajo: en las *relaciones* de producción. Tarde o temprano, las relaciones de producción tienen que adaptarse al estado de las fuerzas productivas. Si no ocurre así, el proceso de producción se ve obstaculizado. Se produce una *crisis*. Como resultado final, tiene que ocurrir siempre la adaptación.

Así, el progresivo desarrollo de las fuerzas productivas en la historia exigió, primero, el tránsito de la comunidad prehistórica a la esclavitud antigua, de esta al feudalismo, y de ahí a la sociedad capitalista. Todas estas etapas eran estadios necesarios del desarrollo. Cada uno significaba un progreso frente al anterior.

Pero hay una cosa común a todos estos sistemas. En todos ellos, las relaciones de producción eran de tal modo que las fuerzas productivas, la tierra, las máquinas, etc., estaban en posesión de individuos o de grupos individuales de la comunidad. En la esclavitud, el amo disponía de la vida y la muerte de sus esclavos. Explotaba a voluntad su fuerza de trabajo. En el feudalismo, el señor de la tierra tenía toda la propiedad del suelo y, disponía, en la forma de la servidumbre, de un derecho de propiedad —limitado en comparación con la esclavitud— sobre los trabajadores. Los progresos de las fuerzas productivas en la agricultura y la artesanía exigían esta forma de las relaciones de producción, ya que los complicados procesos de producción hacían necesario un cierto grado de inteligencia y un cierto interés del trabajador en la producción. La explotación no era menor por ello. En el orden capitalista, el productor tiene toda la propiedad sobre los medios materiales de producción. El trabajador asalariado es ahora «libre». Es libre en un sentido doble: es personalmente independiente, pero también está «libre» (despojado, carente) de cualquier medio de producción, viéndose con ello obligado, para poder vivir, a vender su fuerza de trabajo como una mercancía. El desarrollo de la industria exigía un género de trabajadores asalariados libres e inteligentes. Aquí también hay explotación.

Por tanto, toda la historia anterior es una historia de luchas de clases, como dice la primera frase del *Manifiesto comunista*.

Todo lo que en la sociedad quede fuera de esta base del modo de producción, es decir, relaciones y órdenes políticas o jurídicas, concepciones, teorías, arte, filosofía, y también religión, todo esto es una superestructura ideológica que se transforma, más despacio o más deprisa, con los cambios de la base económica. Las concepciones son siempre el reflejo de una situación social. De acuerdo con ello, cada clase tiene una ideología. La lucha de teorías es sólo un reflejo de la lucha de clases sociales. Las ideologías reaccionarias de la clase dominante luchan con las ideologías progresistas de las clases en ascenso.

4. *El Capital*

Al dirigirse al orden social que le rodea en su propio tiempo, Marx, consecuentemente, para reconocer las leyes de su desarrollo y el previsible curso posterior, tiene que estudiar su base económica, el modo de producción capitalista. Es lo que hace en *El Capital*. No podemos entrar aquí en los detalles de economía política de esta obra extensa y nada fácil de leer. Sólo tenemos que intentar mostrar cómo aplica Marx

consecuentemente lo históricamente conocido al orden social capitalista.

La imagen de la lucha de clases está aquí (para Marx) simplificada, en la medida en que, esencialmente, ya se trata sólo de dos clases enfrentadas: los capitalistas, que están en posesión de los medios de producción, y el proletariado, que sólo posee su fuerza de trabajo y es explotado por el capitalista. La explotación tiene lugar aquí por medio de la llamada *plusvalía*. Es decir, el trabajador crea con su trabajo más valor del que se le entrega como salario. Como sueldo por su trabajo recibe él tanto como es necesario como para que conserve su fuerza de trabajo para el capitalista. Como está obligado a vender su fuerza de trabajo, tiene que aceptar esta condición. La plusvalía que él produce le llega al capitalista como beneficio.

Sin embargo, en el modo de producción capitalista están ya dispuestas las condiciones previas que, forzosamente, tendrán que llevar más allá de él, hacia un nuevo orden social, un orden *socialista* de la sociedad. Signo de las contradicciones existentes entre las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad son las crisis de la economía capitalista, que aparecen cíclicamente, Hay aquí una contradicción entre las fuerzas productivas, que han crecido poderosamente, y las relaciones de producción. El capitalismo, al aglomerar a las masas trabajadoras en poderosas y grandes empresas, confiere al proceso de producción un carácter social. Con ello, mina sus propios fundamentos, basados en la propiedad privada de los medios de producción. El carácter social del proceso de producción exige *la propiedad social* de los medios de producción.

La armonía entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, pues, tiene que ser establecida por medio de la socialización, en favor de la sociedad, de los medios de producción, por medio de la «expropiación de los expropiadores», que se habían apropiado previamente de los medios de producción.

Ahora bien, al convertir el proletariado, cuya misión en la historia universal es llevar a cabo esta revolución, los medios de producción en propiedad social, no aparecerá una nueva lucha de clases en lugar de la anterior. Antes bien, puesto que los medios de producción pertenecen a todos en común, la sociedad socialista estará totalmente libre de lucha de clases y de explotación. La sociedad del futuro será una sociedad sin clases.

Realizar esto es la tarea de la revolución proletaria. Resulta consecuente por parte de Marx que viera su tarea en la organización y el fomento de la revolución, en reunir y formar al proletariado para esta tarea.

5. Sobre el significado y la influencia posterior de Marx

El enorme efecto histórico del pensamiento marxiano está tan a la vista de todos que apenas hace falta dedicarle unas palabras. Baste destacar que en la evolución posterior del marxismo se formaron dos direcciones: el socialismo «revisionista» de los partidos socialdemócratas (al menos en el continente, pues el socialismo inglés no tiene su base en Marx), que pretende realizar el orden socialista por medio de reformas paulatinas, y el comunismo revolucionario, que llegó al poder en la Unión Soviética con la revolución de 1917. Allí, experimentó, en el leninismo y en el stalinismo, un desarrollo ideológico posterior correspondiente con el progreso del desarrollo histórico. El *leninismo* es el marxismo unido a lo que le añadiera Lenin. Que son dos cosas: la aplicación del marxismo a las condiciones particulares de Rusia y la formación posterior de la teoría y la táctica de la revolución proletaria, que se había hecho necesaria desde el momento en que el marxismo había triunfado ya en un país. El *estalinismo* es la forma que tomó el comunismo en la época de la progresiva consolidación del dominio bolchevique en la Unión Soviética, y de la lucha de la Unión Soviética con su entorno. Con la muerte de Stalin, comenzó un nuevo movimiento en el pensamiento marxista-leninista, estimulado, entre otras cosas, por la apertura generalizada, en comparación con la rígida dictadura de Stalin, y por la incipiente intervención de los comunistas chinos en la discusión teórica.

Marx fue el primero en reconocer, en toda su dimensión, el significado del fundamento económico de la vida social, el hecho de la lucha de clases en la historia y la influencia de estos factores en el desarrollo cultural y espiritual. Tampoco sus adversarios discuten que éste es un conocimiento fundamental. Aquí resida su mérito más grande y duradero.

Como suele ocurrir a menudo en los grandes nuevos conocimientos, éste de Marx se apoderó tan exclusivamente del espíritu de su descubridor que Marx lo convirtió en el punto de partida único de su explicación del mundo. Prescindiendo de las objeciones epistemológicas a las que, como cualquier monismo materialista, está expuesto el marxismo, es eso —no lo que Marx descubrió como tal, sino su elevación hasta convertirse en lo único determinante, es más, su absolutización hasta formar una concepción total del mundo— lo que ha constituído el principal punto de arranque para la crítica *filosófica* al marxismo. (Es sólo ésta la que estamos tratando, no los sistemas y movimientos *políticos* que hoy día invocan a Marx.) Los principales puntos de vista de esta crítica son: primero, que no se hace justicia a los valores y feno-

menos espirituales, sobre todo a la religión y al arte, cuando se los contempla sólo como superestructura y reflejo de procesos económicos, siendo precisa bastante violencia para interpretarlos sólo como tales; segundo, que esta unilateralidad —fortalecida, además, por la hostilidad emocional de Marx hacia el sistema social dominante— sólo le permitía ver el camino de la transformación revolucionaria total, partiendo de la optimista creencia de que ésta, junto con la socialización de los medios de producción, bastaría por sí sola para eliminar el egoísmo humano y cualquier tipo de explotación; tercero, que la evolución a lo largo del siglo transcurrido desde Marx, tanto en los estados capitalistas como en los de gobiernos marxistas, ha tomado un curso diferente al predicho por Marx.

En la última parte de este libro, volveremos al desarrollo de la filosofía marxista en el siglo XX.

CAPÍTULO TERCERO

SCHOPENHAUER, KIERKEGAARD, NIETZSCHE

I. ARTHUR SCHOPENHAUER

1. VIDA, PERSONALIDAD, ESCRITOS

Schopenhauer vivió de 1788 a 1860. Escribió su obra principal ya a los treinta años. Así pues, al estudiar su vida y su obra, retrocedemos un paso desde el tiempo al que habíamos llegado ya siguiendo la evolución general de la filosofía en Europa. No obstante, podemos dar este salto atrás sin reparos; por dos razones: por un lado, el pensamiento de Schopenhauer no comenzó a tener influencia hasta pasado 1850, después de que sus obras hubieran permanecido completamente ignoradas durante largo tiempo. Por otro, Schopenhauer no puede ser considerado representante de un determinado frente de lucha social, en la medida en que lo son Hegel y los románticos, de un lado, y los materialistas y los marxistas, de otro. Se ha intentado tildar a Schopenhauer de ser el exponente filosófico de la pequeña burguesía alemana. Su filosofía apenas permite explicar esta caracterización; a lo sumo, puede explicarse por causas sociales el fenómeno de su influjo posterior.

Entramos ahora —a pesar del contacto de Schopenhauer con el idealismo alemán, y a pesar de que engarza con Kant, pudiendo considerársele como su discípulo más relevante— en un mundo espiritual totalmente peculiar, que aparece como un elemento extraño en el marco global de la situación espiritual europea. Sólo se hace comprensible si consideramos dos cosas: la *personal* idiosincrasia de Schopenhauer, y su conocimiento de la filosofía de la antigua *India*, que precisamente por entonces se había hecho accesible al lector occidental, en la traducción, aun muy imperfecta, de Anquetil-Duperron[1]. Si queremos conocer la filosofía de Schopenhauer, tendremos que familiarizarnos primero con su personalidad, no sólo con su biografía exterior, que se cuenta rápidamente, sino también, sobre todo, con su carácter. También aquí vale la frase fichteana, según la cual, la filosofía que se elige

[1] Cf. *supra*, p. 104

depende de la clase de hombre que se es. Arthur Schopenhauer era hijo de un gran comerciante de Danzig. En 1793, a los cinco años del nacimiento de Schopenhauer, el padre se trasladó a Hamburgo. De los nueve a los once años, el joven Schopenhauer vivió en casa de un amigo de negocios del padre, en El Havre. Adquirió allí un dominio perfecto del francés, y, por un tiempo, llegó a olvidar casi del todo su lengua materna. Más tarde, los padres llevaron al chico de viaje por Bélgica, Francia, Suiza y Alemania. En las obras posteriores de Schopenhauer puede percibirse el efecto de las grandiosas impresiones de la naturaleza que recibió entonces, especialmente, el mar y los Alpes. Una estancia de seis meses en Inglaterra le familiarizó a fondo con la lengua y la literatura inglesa. Hasta el final de su vida, leyó diariamente *The Times*. Por deseo de su padre, comenzó, a los dieciséis años, a estudiar comercio en Hamburgo; en contra de su inclinación más profunda, que ya entonces se orientaba hacia trabajos científicos.

La muerte del padre, ocurrida poco después, dio pie a la madre, veinte años más joven —más tarde llegó a ser una célebre novelista—, Johanna Schopenhauer, para trasladarse a Weimar. Su casa allí se convirtió en un centro de la vida cultural y social. Goethe, Wieland, los dos Schlegel y muchos otros hombres de relieve pasaron por allí. El hijo abandonó el oficio de comerciante. En muy poco tiempo, por medio de clases particulares en Gotha y Weimar, se hizo con la formación necesaria para entrar en la Universidad; sobre todo, en lenguas antiguas.

Schopenhauer estudió dos años en Gotinga, y luego, el mismo tiempo, en Berlín. Los apuntes de clase que se han conservado muestran que, además de asignaturas de filosofía y filología, se dedicó también a la química, física, botánica, anatomía, fisiología, geografía y astronomía. Las anotaciones del estudiante en el margen dan muestra de la sarcástica superioridad con que se enfrentaba ya a los profesores de la filosofía de entonces, sobre todo, a Fichte. Así, Schopenhauer escribía sobre la *Teoría de la ciencia* de Fichte que tendría que llamarse, más exactamente, «Vacío de la ciencia»*, y añadía la frase de Shakespeare: «Es locura, pero no deja de tener método.»

En 1813, se doctoró con el trabajo *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Un pasajero entusiasmo patriótico, con motivo del estallido de la guerra de liberación contra Napoleón, se desvaneció pronto. A su regreso a Weimar, Goethe acogió a su lado al

---

* Juego de palabras intraducible. Las palabras *Lehre* («doctrina», «teoría») y *Leere* («vacío») se pronuncian igual en alemán (*N. del T.*)

joven Schopenhauer. Sobre todo, le introdujo en su teoría de los colores. Además, un orientalista le familiarizó allí con la antigüedad hindú.

El modo de vida libre y desenvuelto que llevaba la madre contrariaba tanto al joven Schopenhauer que las disputas entre los dos se hicieron constantes. Aunque Schopenhauer no vivía en casa de ella, pronto llegaron a la ruptura definitiva. Cuando le pasó su tesis doctoral a su madre, ésta se burló: «Debe de ser un libro para boticarios.» «Se seguirá leyendo —replicó él—, cuando ya no quede un sólo ejemplar de tus escritos ni en los trasteros». Ella contestó: «De los tuyos, la primera edición estará todavía completa por vender.» Ambos acertaron. Schopenhauer se separó definitivamente de su madre, y no la volvió a ver.

Abandonó Weimar, y estuvo viviendo cuatro años en Dresde. Surgió allí su tratado *De la visión y los colores* (1816), y luego su obra principal: *El mundo como voluntad y representación* (1819).

Siguieron dos viajes a Roma, Nápoles y Venecia. Schopenhauer vivía de su parte de herencia en el patrimonio paterno. Con ahorro, y una habilidad extraordinaria, supo conservarlo y aumentarlo a lo largo de toda su vida. Así, permaneció siempre libre, no sólo del apremio de tener que trabajar para ganarse la vida, sino también de la necesidad de, como profesor funcionario, adaptar sus opiniones a circustancias estatales dadas o de cualquier otro tipo, cosa esta última que nunca dejaría de censurar suficientemente en los catedráticos de filosofía que tanto despreciaba.

No obstante, hizo primero el intento de llegar a catedrático. En 1820 se habilitó en Berlín. El arrogante maestro, que ya, al salir de viaje para Italia, había dejado escrito en un poema: «Un monumento tendrá que erigirme la posteridad», puso sus cursos de tal manera que coincidieran en la hora con los del célebre Hegel, esperando que los estudiantes fueran a escucharle a él. Ocurrió lo contrario. Resentido, Schopenhauer se retiró después de un semestre. Pasó los siguientes diez años en Italia, Dresde, y de nuevo en Berlín, pero sin dar lecciones. Cuando, en 1831, el cólera hizo aparición en Berlín —a él sucumbió Hegel—, Schopenhauer salió huyendo, y no se detuvo hasta llegar a Francfort del Meno. Se estableció, y permaneció allí hasta su muerte.

La obra principal de Schopenhauer pasó totalmente inadvertida durante dos decenios. Dieciséis años después de su aparición, el editor le comunicó que la mayor parte de la primera tirada había sido vendida como papel viejo. A pesar de ello, Schhopenhauer se decidió a hacer una segunda edición, aumentada con un segundo tomo complementario, que apareció en 1844. Sus otros escritos, poco numerosos, son *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836), *Los dos problemas funda-*

mentales de la Ética (1841), que contienen los dos tratados *Sobre la libertad de la voluntad* y *Sobre el fundamento de la moral*; por último, los dos tomos de *Parerga y Paralipomena* —«obras segundarias y complementos» (1851)—. Esta popular obra de Schopenhauer, la más difundida hoy día, contiene tratados menores sobre los temas más diversos, entre otros, los célebres *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. Transmiten una imagen muy gráfica del modo de pensar y escribir de Schopenhauer, pero no son una introducción a su sistema. Como paga por toda esta ingeniosa obra, Schopenhauer recibió diez ejemplares gratis.

El temperamento heredado de Schopenhauer y su destino en la vida troquelaron conjuntamente su carácter, que se refleja en el pensamiento fundamental y en cada detalle de su sistema: de acuerdo con las palabras de Schopenhauer, el carácter se hereda del padre, la inteligencia, en cambio, de la madre. En su caso, esto es, sin duda, cierto. El padre era un hombre de carácter severo y algo obstinado, orgulloso e inflexible, un republicano que, a pesar de los privilegios que le ofrecía Federico el Grande, rehusó establecerse en Prusia y ser súbdito de un rey. Por esta razón, cuando Danzig pasó a ser prusiana, se trasladó a la Ciudad Imperial Libre de Hamburgo. La madre era una naturaleza ingeniosa, vivaz, algo frívola y de no demasiada profundidad, desgraciada en su matrimonio, y, después de la muerte de su marido, tuvo en Weimar una casa abierta para todos. Las impresiones que Schopenhauer recibió de sus disputas con ella determinaron, con mucho, su apreciación posterior de las mujeres.

Una fuerte vida impulsiva, una voluntad apasionada, de un lado, y un intelecto despierto, unido a una profunda visión de lo bello en la naturaleza, mas también del dolor de las criaturas, de otro: éstos son los dos elementos fundamentales del carácter de Schopenhauer, en constante lucha mutua. Volvemos a encontrarlos en su filosofía, según la cual el mundo es, por un lado, voluntad, impulso ciego y, por otro, representación —intuición y conocimiento—. Y la lucha, que duraría toda la vida, de una mitad de Schopenhauer contra una sensualidad, que siempre le intranquilizaba, se refleja en la doctrina schopenhaueriana de la negación de la voluntad y en su pesimista menosprecio por los bienes y los placeres terrenos.

Schopenhauer era un genio. Pero lo sabía muy bien, y lo manifestaba con una claridad que a menudo resulta embarazosa para el lector. No era modesto.

> ¿Qué es la modestia, sino una humildad fingida, por medio de la cual se quiere, en un mundo rebosante de infame envidia, mendigar el perdón por las cualidades y méritos, de aquellos que nos las tienen?

> Desde luego, la virtud de la modestia es un invento que vale muy bien para los desarrapados; puesto que todo el mundo tiene que hablar de sí mismo con modestia... como si no hubiera otra cosa que desarrapados[2].

Así, en su obra fundamental, Schopenhauer expresaba claramente que la filosofía seria y real seguía estando, en su opinión, donde Kant la había dejado; que entre Kant y él no había ocurrido nada digno de mención. En el prólogo, exige del lector que lea primero sus otros escritos, que se familiarice, además, con la filosofía kantiana y, si es posible, también con la platónica y la hindú, y que luego se lea el libro dos veces, «la primera con mucha paciencia». ¿Y si el lector no está dispuesto a ello?

> Lo último que me queda, entonces, es recordarle que puede utilizar un libro de muchos maneras, sin necesidad de leerlo. Puede llenar un hueco en su biblioteca tan bien como cualquier otro [...] o puede ponérselo a su culta amiga en el cuarto de baño, o en la mesa del té. O, por último, lo que sin duda es lo mejor, y yo se lo recomiendo especialmente, puede escribir una recensión[3].

Al editor, Schopenhauer, un treintañero, le escribió acerca de su libro:

> Mi obra es, pues, un nuevo sistema filosófico; pero nuevo en el pleno sentido de la palabra, [...] una serie de pensamientos coherentes en grado sumo como, hasta ahora, no le había venido a la cabeza a ningún ser humano. El libro, en el cual he realizado el difícil trabajo de comunicárselos a los demás, será, según mi más firme convicción, uno de esos que se convierten en fuente y ocasión para otros cientos de libros[4].

En Schopenhauer, el deseo apasionado de fama y reconocimiento estaba siempre en conflicto con su desprecio del mundo y del ser humano, ¿Qué es la fama? Sólo un reflejo de nuestro ser en las cabezas de los otros.

> Además, las cabezas de los otros son un escenario demasiado miserable como para que la verdadera dicha pueda tener su lugar en ellas [...] antes

---

[2] Schopenhauer, *Werke, Ausgabe Brockhaus*, 1891, t. V, p. 381 (todas las citas se dan por esta edición). Quien quiera leer a Schopenhauer (que es uno de los mejores escritores en lengua alemana) debería tomar una edición más moderna: o bien la de Wolfgang von Löhneysen (Stuttgart/Frankfurt, 1960), o la de Ludger Lütkehaus (Zürich, 1988), ambas en cinco tomos.

[3] *Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. XIV.

[4] Cit. en Frauenstädt, *Lebensbild Schopenhauers*, en la ed. citada.

> bien, en ellas sólo puede encontrarse una felicidad quimérica. ¡Con el revoltijo de gente que se junta en el templo de la fama universal! Generales, ministros, curanderos, bufones, bailarines, cantantes, millonarios y judíos: es más, las cualidades de todos estos se aprecian allí mucho más que las intelectuales [...][5].

Y, sin embargo, Schopenhauer se consumía en un anhelo secreto de esa fama. Sus pensamientos giraban siempre alrededor del problema de la fama. Sólo así se entiende que nunca se canse de explicar a los otros y a sí mismo por qué tarda tanto en llegar su celebridad. Cita a *Lichtenberg*: «Si chocan una cabeza y un libro, y suena a hueco, ¿es por culpa del libro?», y «Semejantes obras son como un espejo: si un mono se mira, es imposible que vea un apóstol»[6]. Y pregunta:

> Podría sentirse adulado un virtuoso por el caluroso aplauso de su público, si le dijeran que éste, salvo uno o dos, se compone de sordos [...][7].

Schopenhauer tuvo la dicha de ver por sí mismo, ya mayor, confirmada su convicción del valor imperecedero de lo que había creado. Hacia 1850 se rompió el conjuro de silencio que rodeaba su obra. Sobre todo, la decepción que siguió en Alemania y otras partes al fracaso de la Revolución de 1848 hizo a los espíritus propicios para acoger la pesimista visión del mundo de Schopenhauer. Una ola de pesimismo atravesó la literatura europea. El dominio de la escuela hegeliana llegó a su fin. La envidia de los catedráticos de filosofía hegelianos, sobre la cual había Schopenhauer la culpa de su fracaso, había dejado de ser un obstáculo. Claro que no fueron las Universidades las primeras en abrirse a la filosofía de Schopenhauer. Quienes propagaron su conocimiento fueron miembros de los oficios prácticos más diversos, estudiosos sueltos y amigos, principalmente, Julius *Frauenstädt*. Sobre todo, los pensamientos de Schopenhauer tuvieron una profunda influencia en el arte y los artistas. La música de Richard Wagner, al menos en el primer período de su creación, estaba llena del oscuro espíritu pesimista de Schopenhauer. Wagner le mandó a Schopenhauer un ejemplar de *El Anillo de los Nibelungos* con palabras de reconocimiento. Intelectuales o admiradores de otros países visitaban a Schopenhauer o le escribían.

---

[5] Aforismos de la sabiduría de la vida, *Werke*, V.
[6] Ib., p. 419.
[7] Ib., p. 426.

El filósofo, que ya se iba haciendo viejo, leía con avidez todo lo que se escribía sobre él. Se hizo más comunicativo y receptivo de lo que lo había sido en el tiempo anterior. Mas, justo cuando se estaba calentando al sol de reconocimiento y la admiración por fin alcanzadas, le sorprendió la muerte. En 1860 sucumbió inesperadamente a un ataque al corazón. En su testamento, había legado todo su patrimonio a instituciones de beneficencia. La placa de mármol negro sobre su tumba sólo lleva su nombre.

2. El mundo como voluntad y representación

En su obra principal, Schopenhauer, todavía un hombre joven, presentó en un lance genial toda su filosofía. Todo lo demás que escribió es sólo comentario y elaboración posterior en los detalles. Lo que el libro contiene, como dice Schopenhauer mismo, es, en el fondo, un único pensamiento. «Sin embargo, a pesar de todos mis esfuerzos, no he podido encontrar un camino más corto que este libro para comunicarlo.» Este pensamiento es, según Schopenhauer, aquello que, con el nombre de filosofía, se ha estado buscando, en vano, en todas las épocas. Según como se lo considere, aparece como metafísica (en los dos primeros libros), como ética (en el tercer libro) y como estética (en el cuarto libro). Pero es un todo orgánico único. Se expresa ya acertadamente en el título del libro: *El mundo es voluntad y representación*. Vamos a intentar —y a ello se limitará nuestra exposición— poner en claro este pensamiento.

a) *El mundo como representación*

«El mundo es mi representación», con esta frase comienza el libro de Schopenhauer. Si es que se puede expresar alguna verdad *a priori*, es esta. Ya conocemos esta primera parte de la tesis de Schopenhauer, pues no es otra cosa que la doctrina kantiana según la cual todas las cosas nos son dadas sólo como fenómeno. De hecho, Schopenhauer enlaza aquí estrechamente con Kant. El mismo califica la doctrina kantiana de portal de entrada a su propia filosofía. El efecto que las obras de Kant producen en el espíritu del lector pensante es igual al de una operación de cataratas en un ciego: aprende a ver por primera vez. El gran mérito de Kant es haber distinguido el fenómeno de la cosa en sí. En el fondo, es la misma verdad que había expresado Platón al decir que el mundo que se aparece a los sentidos no tiene un ser verdadero; lo mismo que Platón

había intentado simbolizar en el símil de la caverna[8]. Es también la misma verdad que se expresa en los vedas hindúes, que el mundo visible es una apariencia sin ser, un velo, una ilusión, en suma, Maya.

Por más que subraya Schopenhauer el mérito de Kant, tiene, sin embargo, una gran cantidad de objeciones en detalle que hacer a su filosofía. La expone juntas en la *Crítica de la filosofía kantiana*, que constituye el final del primer tomo de su obra principal. La crítica se dirige, particularmente, a la necesidad que tiene Kant, según Schopenhauer, de una construcción simétrica en todos sus pensamientos y obras. Esta necesidad ha seducido a menudo a Kant para, por mor de la simetría, poner «falsas ventanas» y, por ejemplo, en la tabla de las categorías y de las formas del juicio, tender lo dado en un lecho de Procusto. Vamos a renunciar, sin embargo, a todos los detalles en los que Schopenhauer se aparta de la teoría del conocimiento de Kant y señalar, en lugar de ello, el punto que constituye la diferencia principal entre ambos pensadores y que, a la vez, nos lleva, en la segunda parte, a la tesis fundamental de Schopenhauer.

Tal punto es la «cosa en sí». Schopenhauer hace suya la objeción de G. E. Schulzes ya mencionada[9], de hecho, difícil de rechazar, según la cual, Kant llega a la cosa en sí por medio de una deducción causal, esto es, aplicando una categoría que, según él mismo —y según Schopenhauer, también— sólo tiene validez dentro del ámbito de los fenómenos. En él vale incondicionadamente, desde luego, también para Schopenhauer. Para él, la causalidad es incluso, junto a las formas del espacio y del tiempo, aquella forma fundamental a la que se pueden reducir todas las demás «categorías» kantianas. Pero del mundo como representación no sale ninguna vía hacia la cosa en sí.

Que el mundo es representación, es algo irrefutable. Pero resulta unilateral considerarlo *sólo* como tal. Esto lo muestra ya la instantánea repulsión que siente cualquiera cuando se le pretende imponer que todo el mundo no es más que mera representación.

Según Kant, no hay metafísica. Kant entiende por metafísica, en el sentido de la filosofía dogmática que le precedió, la ciencia de lo que está más allá de toda posibilidad de la experiencia. Pero ¿no es acaso un punto de partida totalmente falso decir que la fuente de la metafísica no debe ser, en ningún caso, empírica, que sus principios no pueden ser tomados, en ningún caso, de la experiencia externa o interna? ¿Por qué no puede ser tomada la solución del enigma como el que el mundo y

[8] Cf. *supra*, p. 192.
[9] Cf. *supra*, p. 481.

nuestra propia existencia se nos presentan, a partir de la comprensión misma de este mundo, sino que debe ser buscada en algo diferente, dado *a priori*? Pues ello significaría que la solución del enigma del mundo no podría ser encontrada sin más a partir de sí mismo. Pero no tenemos ninguna razón para, en estas gravísimas y dificilísimas cuestiones, cerrarnos de antemano nuestras fuentes fundamentales de conocimiento, la experiencia externa e interna. La solución, antes bien, tiene que salir de la comprensión a fondo del mundo mismo. Sólo hay que enlazar en el punto adecuado la experiencia externa e interna. Tal es la vía de Schopenhauer. No es, pues, el dogmatismo prekantiano, pero tampoco la negación kantiana de la metafísica. Está entre medias de ambos. ¿Cuál es el «punto adecuado» con el que debemos enlazar?

b) *El mundo como voluntad*

Desde *fuera*, no es posible alcanzar la esencia de las cosas. Por mucho que se indague, lo único que se alcanza son imágenes y nombres. Es igual que una persona que da vueltas a una casa sin encontrar la entrada, y ve sólo la fachada. El único punto que nos puede permitir el acceso a lo interior del mundo está *en nosotros mismos*, en el individuo. Al individuo, su cuerpo le está dado de dos modos completamente diferentes: por una parte, como representación: ordenado en la intuición inteligente como objeto entre objetos, dentro de la conexión causal de todos los fenómenos; «pero también, a la vez, de un modo completamente distinto, a saber, como eso que todo el mundo conoce de modo inmediato y que se designa por la palabra *voluntad*»[10].

El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos cosas diferentes enlazadas causalmente. Son una y la misma cosa. La acción corporal es sólo el acto objetivado, es decir, que ha pasado a la intuición, de la voluntad. El cuerpo es la voluntad objetivada en el espacio y en el tiempo.

Este conocimiento es el más inmediato posible; no puede ser derivado de ningún otro. Es la *verdad filosófica* propiamente dicha.

Esta verdad vale, en primer lugar, para los seres humanos. La esencia del ser humano no está en el pensar, en la conciencia, en la razón. Hay que eliminar este antiquísimo error que cometen, especialmente, todos los filósofos. La conciencia no es más que la superficie de nuestro ser. Ella es lo único que conocemos claramente, igual que de los

[10] *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 119.

cuerpos de la tierra sólo conocemos la superficie exterior. Nuestros pensamientos conscientes son sólo la superficie de aguas más profundas. Nuestros juicios no surgen habitualmente porque encadenemos pensamientos claros de acuerdo con leyes lógicas, aunque, a menudo, así nos lo hagamos creer a nosotros y a los demás. Su origen está en oscuras profundidades, se producen de un modo casi tan inconsciente como la digestión. Para nuestro propio asombro, se nos ocurren cosas y tomamos decisiones; precisamente del origen de nuestros pensamientos más profundos no podemos dar cuenta alguna. Pero en este misterioso interior nuestro es la *voluntad* quien impulsa a su servidor, el intelecto. La voluntad es como un vigoroso ciego que transportase sobre sus hombros a alguien que viera, pero fuera paralítico. Sólo aparentemente son los hombres atraídos desde delante, pero, en realidad, son empujados por detrás. Son impulsados por la inconsciente *voluntad de vivir*. Esta voluntad es absolutamente inalterable, subyace a nuestras representaciones como un bajo continuo. También la memoria no es más que una servidora de nuestra voluntad.

Lo que llamamos carácter viene asimismo determinado por la voluntad. La voluntad construye el carácter igual que el cuerpo del ser humano. Por eso prometen también todas las religiones una recompensa en el más allá por las cualidades del corazón, por la buena voluntad, pero no por las cualidades de la cabeza, por la buena inteligencia.

Todas las funciones conscientes del hombre le agotan, y éste necesita el sueño. Lo que se lleva a cabo de modo inconsciente, como el trabajo del corazón o el respirar, no agota nunca. Nuestra vida consciente es tan sólo algo arrancado al sueño. El sueño es un trozo de muerte que tomamos prestado por anticipado. Pero no sólo el ser humano es esencialmente voluntad. El ser de todos los fenómenos que nos rodean en el espacio y en el tiempo tenemos que interpretarlo, por analogía con el ser humano, como objetivación de una voluntad. Primero, en la vida orgánica. Pero la voluntad también se oculta detrás de los fenómenos en la naturaleza inanimada. La fuerza que mueve los planetas, que hace a las substancias atraerse o repelerse químicamente, es la voluntad inconsciente del universo.

En el reino de la vida, la manifestación más fuerte de la voluntad de vivir es el instinto de reproducción, de conservación de la *especie*. Supera incluso a la muerte (individual). Tan pronto como ha resuelto su autoconservación, el ser vivo aspira a procrearse, a la conservación de la especie. La voluntad se muestra aquí casi totalmente independiente del conocimiento. Si, en los seres humanos, el conocimiento tiene su sede en el cerebro, los genitales, asiento del instinto sexual, son el foco de la voluntad y el polo contrario del cerebro.

Las disquisiciones de Schopenhauer acerca de la *metafísica del amor sexual* son una de las partes más célebres de su obra. Este tema juega en él un papel tan importante como en los poetas de todos los pueblos y épocas, que lo han cantado infatigablemente. Lo que hace atraerse con una fuerza tan irresistible a dos individuos de sexo diferente es la voluntad de vivir que se representa en el género. El amor es el medio que tiene la naturaleza para engañar, con el único fin de conservar la especie. Schopenhauer intenta mostrar esto en detalle, a propósito de los puntos de vista según los cuales eligen las personas los objetos que aman. Todo el mundo ama lo que le falta a sí mismo. Se trata siempre de corregir aquello en lo que el individuo diverge del tipo genérico, eligiendo para ello al compañero correcto. Todo carácter sexual es unilateral. Puesto que hay precisamente masculinidad y feminidad, dos personas se armonizarán tanto mejor cuanto mejor se correspondan el grado de masculinidad del hombre y el grado de feminidad de la mujer. El hombre más masculino buscará la mujer más femenina, y a la inversa.

> El individuo, sin saberlo, actúa aquí al servicio de algo superior, la especie: de ahí la importancia que le da a estas cosas [...][11].

Como la pasión roza con la locura, que le presenta al individuo como valioso para él mismo lo que es valioso para la especie, el engaño, tan pronto como se ha cumplido el fin de la especie, puede y tiene que desaparecer. La naturaleza hace que la belleza femenina, principal ardid para la ejecución de su fin, desaparezca rápidamente después de la reproducción. El individuo advierte que ha sido él el engañado por la voluntad de la especie.

> Si la pasión de Petrarca hubiera sido satisfecha, habría acabado desde entonces su canto, igual que el del pájaro una vez que han sido puestos los huevos[12].

El desencanto y la sobriedad aparecen, sobre todo, con el matrimonio realizado por amor.

Igual que en el amor sexual el individuo se muestra como mero instrumento de la especie, en general, todo ser individual, incluso todo fenómeno en el espacio y en el tiempo, es objetivación de la voluntad espacial, temporal, sin fondo, que, como tal, sólo es posible en la indi-

---

[11] *El mundo como voluntad y representación*, II, p. 629.
[12] Ib., p. 369.

viduación. El individuo no es más que un constante cambio de materia bajo la persistencia de la forma. La cosa en sí es la voluntad.

Este conocimiento debe aplicarse también a la *historia*. Igual que detrás de todo hay una voluntad universal inalterable, la consideración filosófica de la historia enseña que en toda la diversidad de los pueblos, las épocas, los trajes y costumbres estamos viendo siempre a la misma humanidad. Siempre lo mismo, pero de modo diferente, tal es la divisa de la historia. No existe el progreso. El símbolo del acontecer es, en todas partes, el círculo. En todas las épocas, los sabios han dicho lo mismo; y los necios han hecho lo mismo, a saber, lo contrario.

¿Es libre la voluntad? Es libre la voluntad universal como un todo, pues no hay fuera de ella nada que pudiera limitarla. No es libre la voluntad del individuo, ya que está determinada por la voluntad total superior.

Detengámonos aquí por un momento, con el fin de comparar la metafísica de Schopenhauer con la del idealismo alemán, a cuyos representantes principales no se cansaba de tildar públicamente de «cabezas de chorlito» y «charlatanes». Schopenhauer no estaba tan lejos como creía de muchas de las cosas que Fichte y Schelling enseñaban.

Lo común con ellos estriba en que Schopenhauer, como los idealistas, no se detiene en la frontera que Kant había trazado. También él proporciona metafísica. También él, como Fichte, Schelling y todos los místicos, encuentra el acceso al secreto del mundo en el propio Yo. También Fichte había determinado la esencia del Yo como «voluntad». También Schelling había visto la misma fuerza creadora e inconsciente actuando en la naturaleza y en el espíritu. Resulta curioso que Schopenhauer impugne tan decididamente estas semejanzas. Como otros pensadores, desdeña precisamente a aquellos a quienes les debe algo. En el punto decisivo, desde luego, Schopenhauer tiene razón al pensar que se desmarca de aquéllos. Pues, mientras que para los idealistas lo último y absoluto es el *espíritu*, la idea, la razón, desplegándose en un proceso que aspira a alcanzar una meta, para Schopenhauer es la *voluntad* ciega un fundamento universal irracional. El mundo no es lógico ni ilógico, sino alógico. La razón no es más que el instrumento de una voluntad irracional. Con esto, Schopenhauer lleva a cabo una ruptura, preñada de consecuencias, con un presupuesto que había venido acompañando a todo el pensamiento occidental desde el Renacimiento, explícita o implícitamente: la armonía del todo del universo. Él lleva a cabo el tránsito del optimismo al pesimismo. Esto sólo se hará evidente si pasamos a considerar la valoración que Schopenhauer le depara a la existencia, y las consecuencias que extrae de ello para la conducta humana.

3. El dolor del mundo y la redención

a) *La vida como dolor*

Al igual que Buda, Schopenhauer, en su juventud, según su propio testimonio, se sintió conmovido por la profunda aflicción que acompaña a toda vida.

La voluntad es infinita, su cumplimiento, limitado. Entregados a nuestros afanes y deseos, nunca encontraremos la calma ni una dicha duradera. De cada apetito satisfecho nace enseguida uno nuevo. A cada dolor, en cuanto ha sido calmado y creemos poder respirar, le sigue un nuevo mal. El dolor es, propiamente, la única realidad de la vida. El placer y la dicha son tan sólo algo negativo, la ausencia de dolor.

Lo que poseemos no sabemos apreciarlo. Cuando lo hemos perdido, sentimos cuál era su valor. No podemos reproducir aquí en toda su extensión las penetrantes descripciones del sufrimiento. Daremos sólo algunas palabras clave:

La *necesidad* es el azote constante de la mayor parte de la humanidad. Los pocos que están eximidos de ella, caen enseguida bajo otro látigo, el del *aburrimiento*. El curso de la semana, con seis días de mortificación y uno de aburrimiento, es una acertada descripción de nuestra vida.

El destino inevitable del ser humano es, además, la *soledad*. Al final, uno acaba siempre a solas consigo mismo.

Lucha, guerra, horribles aniquilaciones, devorar y ser devorado, eso es la vida. Es algo que se muestra por igual en el reino animal y en la existencia humana. Los mismos poetas dramáticos no saben representar otra cosa. Ponen un *happy end* falaz, pero luego, dejan caer rápidamente el telón. El optimismo es un amargo sarcasmo de los innombrables padeceres de la humanidad. Schopenhauer nos lleva por hospitales, lazaretos y quirófanos; por prisiones, cámaras de tortura y mercados de esclavos, por campos de batalla y salas de procesamiento, por todas las tenebrosas moradas de la miseria.

> ¿De qué otro sitio ha tomado Dante la materia para su infierno, sino de nuestro mundo real? Y, sin embargo, llegó a conseguir un verdadero infierno. En cambio, cuando le llegó la tarea de describir el cielo y sus alegrías, se encontró con una dificultad insuperable, porque nuestro mundo no ofrece ningún tipo de material para ello[13].

[13] Ib., I, p. 383.

La vida no merece la pena de vivirse. Es un negocio que no cubre costos. A todo ello, se añade que nuestra vida se dirige incesantemente hacia la muerte. En la juventud, no nos damos cuenta. Estamos todavía subiendo la montaña, al otro lado de la cual la muerte aguarda. Tan pronto como hemos superado la mitad de la vida, somos rentistas que han dejado de vivir de los intereses, y empiezan a comerse su capital. Igual que nuestro andar es sólo un constante evitar la caída, nuestra vida es sólo un constante evitar el morir.

¿Hay una salida de este valle de lágrimas? El conocimiento no constituye ninguna salida. Al contrario. Cuanto mayor es la forma de manifestarse la vida, tanto mayor y más evidente es el dolor. Desde la planta, pasando por el ínfimo gusano y los insectos, hasta llegar a los animales vertebrados, con su perfeccionado sistema nervioso, lo que hay es un continuo ascenso de la sensibilidad hacia el dolor. Y, entre los seres humanos, se padece más cuanto más claramente se conoce; el genio es el que más padece.

Y ya antes está la benefactora locura, una salida que toma la naturaleza cuando el dolor supera los límites de lo soportable.

Tampoco el suicidio es una escapatoria. Aniquila el fenómeno individual de la voluntad, pero no la voluntad misma. (Se muestra aquí cómo esta opinión de Schopenhauer, afín a la valoración hindú de la existencia, lleva, en realidad, forzosamente, al pensamiento hindú de la reencarnación, e incluso lo contiene implícitamente; pues lo que las palabras de Schopenhauer quieren decir es: el suicidio no lleva a ninguna parte, puesto que la voluntad crea enseguida una nueva encarnación.)

Y, sin embargo, existe una salida. Schopenhauer, incluso, muestra dos vías. Una es de naturaleza estética, la otra, de naturaleza ética. Una redime provisionalmente, la otra, de un modo duradero. Esta última es igual que la vía de Buda.

b) *El camino estético de la redención. Genio y arte*

Según Kant, detrás de los fenómenos está lo que él, oscuramente, pero lleno de presentimientos, llamaba la cosa en sí. Según Platón, detrás de las cosas caducas visibles hay unos arquetipos imperecederos, las ideas. Schopenhauer asume ambos pensamientos. A la cosa en sí, la conoce como voluntad. En las ideas platónicas, reconoce las formas eternas en las que aparece la voluntad infinita.

¿Podemos elevarnos hasta el conocimiento de lo que hay detrás de los fenómenos? No podemos hacerlo mientras el intelecto esté al

servicio de la voluntad. Tendríamos que poder liberarnos de las ataduras de la voluntad, y con ello, de la vinculación al individuo volente —forma en que necesariamente se manifiesta la voluntad en el espacio y en el tiempo—. ¿Es esto posible? No lo es para el animal. Para el ser humano *es* posible, aunque sólo de modo excepcional. Lo indica ya la estructura de su cuerpo. La cabeza está por encima del tronco; nace de él, y es por él soportada, pero queda totalmente sometida él.

El hombre puede llegar a ser un sujeto puro de conocimiento, carente de voluntad. El modo de conocimiento en que esto se le otorga es el *arte, la obra del genio*. El arte es la consideración de las cosas independientemente de la causalidad y de la voluntad. (Recordemos la satisfacción desinteresada kantiana.) Como las ideas sólo pueden ser concebidas en la contemplación pura que parte del objeto, el ser del genio consiste en la capacidad para semejante contemplación. La genialidad es la objetividad perfecta, la capacidad de comportarse de un modo puramente contemplativo, de ser un «claro ojo universal», y no sólo momentáneamente, sino el tiempo suficiente para configurar repetidamente lo contemplado.

El hombre habitual, la «mercancía producida en serie en la fábrica de la naturaleza», no es capaz de ello. Ya en la expresión de su rostro domina la esfera del querer, la voluntad; en el rostro del genio, en cambio, el conocimiento.

Cierto es que el genio, al entregarse a lo universal, suele descuidar con frecuencia lo que tiene más cerca. Mientras está mirando a las estrellas, tropieza con la primera piedra. Sin embargo, el consuelo que le confiere el entusiasmo del autoolvido, la entrega a su obra, le compensa sobradamente por todo lo demás.

En este punto, Schopenhauer llega a hablar del estrecho parentesco que existe entre genio y locura. Sólo un delgado tabique separa a ambos. Esta opinión alcanzaría un especial influjo en el curso del siglo por la obra del italiano Cesare *Lombroso* (1835-1909), sobre todo por su libro *Genio y locura* (1864).

Si el genio tiene por sí mismo la capacidad de elevarse a la contemplación de la idea, esta capacidad le corresponde también, en un grado menor, a los otros hombres. ¿Cómo, si no, podrían ser receptivos a las obras del genio y del arte?

Cuando, al contemplar el arte, nos arrancamos al servilismo de la voluntad, aparece de golpe ese estado sin dolor, supraterrenal, ese estado del ánimo que Epicuro ensalzaba como el estado de los dioses. Entonces, «durante ese momento, estamos liberados del impertinente

apremio de la voluntad, celebramos el *sabbath* del trabajo forzado de la voluntad, la rueda de Ixión se detiene»[14].

Siguen las consideraciones de Schopenhauer sobre lo bello y lo sublime, y sobre cada una de las artes. Son los pensamientos de un hombre profundamente sensible para lo bello y lo sublime en la naturaleza y en el arte.

Hay un arte que está aparte de todos los demás: la *música*. En ella, no reconocemos la imitación de una idea, como ocurre en las demás artes. ¿Cómo es posible que, sin embargo, actúe de modo tan poderoso en lo más íntimo del ser humano? La música es la copia inmediata de la voluntad misma, y por ende, de la esencia del mundo. En ella, habla el ser más profundo del hombre y de todas las cosas. Nuestra voluntad se afana por algo, queda satisfecha, y desea de nuevo. Así, la melodía es un constante extraviarse del tono fundamental, correspondiendo con los afanes, de múltiples figuras, de la voluntad, y un retorno final a él, a la armonía, a la satisfacción.

Así, podemos considerar la naturaleza y la música como dos formas de manifestarse la misma cosa, la voluntad una e infinita del universo. En la música, pasan por nosotros todas las agitaciones de nuestro ser como un paraíso familiar y, sin embargo, eternamente lejano. Mas sólo por unos momentos. La música no es la redención de la vida, sino sólo un bello consuelo dentro de ella. Para alcanzar una redención definitiva, tenemos que pasar del juego que representa el arte a la seriedad.

c) *El camino ético de la redención: la negación de la voluntad*

No son necesarias muchas palabras para iluminar el segundo y auténtico camino de redención que Schopenhauer señala. Es el mismo que señala el pensar de los antiguos hindúes.

Schopenhauer es consciente de ésto. Su filosofía no quiere otra cosa que transformar en un saber abstracto, en un conocimiento claro, lo que muchos hombres saben de modo intuitivo, y que está a la vista de todos en la doctrina de las grandes religiones y en la vida de sus santos. Lo más próximo a nosotros es el cristianismo. Allí donde hay cristianismo genuino nos hallamos imbuidos de este espíritu de negación del mundo. ¡Toma tu cruz! ¡Renuncia! En ninguna parte queda este espíritu expresado de modo más bello que en los místicos alemanes. Pero lo que significa negación de la voluntad de vivir lo hallamos mejor desplegado en las antiquísimas obras del pensamiento hindú.

---

[14] Ib., p. 234. (Según un mito griego, Ixión, por haber ofendido a los dioses, fue condenado a girar eternamente atado a una rueda.)

Pretender introducir el cristianismo en la India es tan vano como disparar una bala contra una roca. Antes bien, el pensamiento hindú penetrará cada vez más en Europa, produciendo una transformación fundamental del pensamiento de Occidente.

El medio es el ascetismo, como ruptura deliberada de la voluntad; la meta es el estado descrito por los santos que han llegado a la disolución plena de la voluntad, con palabras como «éxtasis», «arrobamiento», «hundimiento del yo en Dios». Pero, en realidad, este fin sólo puede ser descrito de modo negativo, tal como hace el budismo en el nirvana.

> Si apartamos nuestra mirada de nuestra precariedad y desconcierto, y la dirigimos a aquellos que han superado el mundo [...], entonces, en lugar del desesperado afanarse y anhelar [...], en lugar de las esperanzas nunca satisfechas y nunca extinguibles, materia de la que está hecho el sueño vital de los hombres con voluntad, se nos muestra esa paz que es más alta que toda razon, esa bonanza del ánimo, esa profunda calma, impávida confianza y serenidad, cuyo gran destello del rostro, tal como lo han representado Rafael y Corregio, es un evangelio íntegro y seguro [...][15].

4. Conclusión. Para una crítica

> En el interior de la naturaleza
> no penetra espíritu creado alguno.

Con estas palabras, formulaba, muy acertadamente, Albrecht von Haller el punto de vista de Kant sobre el enigma que se oculta detrás de los fenómenos. Goethe contestó con los versos siguientes:

> ¿Que en el interior de la naturaleza
> —¡Oh, tú, pacato burgués!—
> no penetra espíritu creado alguno?
> ¡A mí y a mis hermanos
> no se os ocurra
> recordarnos tales palabras!
> Nosotros pensamos: en cada lugar
> estamos nosotros en el interior

Schopenhauer le antepuso a su obra principal la frase de Goethe: «¿Y no se indagará hasta final la naturaleza?»

---

[15] Ib., p. 486.

El camino por el que Schopenhauer penetra en el interior de la naturaleza es el de la mística, en particular, la hindú. Brahmán, el alma del mundo, la voluntad universal, y Atmán, el alma humana, la voluntad humana, son una sola cosa. Lo que nos impide reconocerlo es el velo de Maya, el mundo de las representaciones. Lo que nos redime es la liberación de las ataduras a la tierra, de la sed, hundirse en el Brahmán o en el nirvana.

Si, en esta conclusión, presentamos algunas observaciones críticas más, no es con otro fin que, al igual que en otros pasajes de este libro, llamar la atención del lector sobre algunos puntos que el pudiera meditar al ocuparse de Schopenhauer con más detalle. Es su mérito permanente el haberle abierto a la filosofía los ojos para la oscura profundidad que yace en el ser humano, bajo la superficie de la conciencia. Los grandes poetas de todos los tiempos la han conocido o presentido. En la ciencia occidental, Schopenhauer ha sido el primero en abrir el camino hacia una filosofía y psicología del inconsciente.

Entre las objeciones que se le puedan ocurrir al lector mismo, reconocerá fácilmente en qué gran medida los pensamientos de Schopenhauer nacieron de su peculiar personalidad, y junto a ello, de su tiempo. ¿No se caracteriza, por ejemplo, todo lo que Schopenhauer dice sobre la mujer, sobre el amor, sobre los hijos y el matrimonio, por ser los pensamientos de un hombre que, en toda su vida, nunca supo lo que es tener un hogar propio, ni conoció el afecto de una mujer maternal, ni la dicha de la paternidad? ¿E, igualmente, la dicha de una actividad práctica regulada y el verse inserto dentro de una comunidad activa? Por más que, en los detalles, muchas cosas las haya observado correctamente, y formulado con un impresionante acierto, ¿no aciertan sólo un lado, sólo un tipo de mujer, y no son, por tanto, toda la verdad, sino sólo una mitad, media verdad? La doctrina de que en la vida se trata únicamente de mantenerse libre del dolor y gozar de una imperturbable paz de ánimo, ¿no entraña algo de la pusilanimidad mezquina y el egoísmo del solitario hosco, reacio a toda compañía y a toda responsabilidad? ¿Es toda dicha sólo negativa? ¿No pierde la muerte, también, gran parte de su terror, si le llega al ser humano después de una vida plena de trabajo y obras al servicio de los demás?

Planteemos, finalmente, una cuestión que se dirige más a la coherencia filosófica: ¿Cómo puede, en un mundo cuyo único ser es la voluntad ciega, triunfar, sin embargo, el intelecto sobre la voluntad, y como puede surgir del hombre una fuerza para vencer la voluntad? ¿No muestra esto que tiene que haber otro poder además de la voluntad ciega?

II. SÖREN KIERKEGAARD

1. SÓCRATES EN COPENHAGUE

Por su curso externo, la vida de Sören Kierkegaard puede contarse en unos pocos trazos. Nació en Copenhague, en 1813, siendo el séptimo hijo de un comerciante acomodado. A los diecisiete años, ingresó en la universidad de su ciudad natal, y no realizó su examen final, en Teología, hasta diez años más tarde; se doctoró después, como *magister artium*, con una tesis *Sobre el concepto de ironía, en referencia, principalmente, a Sócrates*. Tema que pulsa, a la vez, dos rasgos fundamentales entrelazados en su pensamiento: lo socrático y la ironía.

El padre fue siempre la figura dominante en la vida anímica de Kierkegaard. La madre y cinco de sus hermanos murieron en el intervalo de unos pocos años. La profunda desesperación religiosa que hizo presa del padre tras esos años trágicos —sentía tales sucesos como un castigo de Dios a causa de una blasfemia proferida en su juventud, pero, a diferencia del Job bíblico, su fe no fue capaz de resistir los embates—, esa desesperación y melancolía tiñeron los años mozos de Kierkegaard, quien, según sus propias palabras, nunca conoció algo parecido a la infancia. En 1838, el padre murió, dejándole un cierto patrimonio. El hijo no intentó aumentarlo, ni siquiera conservarlo. Habitaba la casa de su padre y llevaba una vida que, a los ojos de malpensados, parecería la de un holgazán rico, que se paseaba todas las tardes por la calle Mayor (no siendo raro que los rapaces fueran corriendo detrás suya, burlándose de su poco agraciada apariencia), iba al teatro o visitaba a alguien; a los ojos de bienpensados, era la vida de un sabio que trabajaba por su cuenta, y escribía de vez en cuando un libro para entretenerse.

En todo caso, antes de que apareciera su primer libro, ocurrió un episodio que, exteriormente, levantó alguna polvareda, e, interiormente, contribuiría decisivamente a marcar el destino de Kierkegaard: en 1840, se prometió con Regina Olsen, diez años más joven que él (diecisiete años, pues). Un año más tarde, sin motivo externo aparente, rompió ese compromiso, y marchó a Berlín para continuar estudiando allí. Tras una lucha interna que casi le aniquiló, Kierkegaard había llegado a comprender que él tenía que renunciar al amor y al matrimonio, con el fin de cumplir la misión que se le había encomendado, sólo a él entre millones de seres, como una de las dos o tres excepciones que, en cada generación, «tienen que descubrir, en medio de horribles padeceres, algo que conviene a los demás».

La vida exterior de Kierkegaard se cuenta rápidamente: consumió el patrimonio heredado en hacer imprimir sus libros. Cuando, en 1855, a la edad de cuarenta y dos años, todavía sin una profesión civil, en el apogeo de su lucha espiritual, sufrió un colapso en la calle, muriendo poco después, el patrimonio acababa de agotarse. Se libró de la pobreza; acaso fue consciente de que se avecinaba. Pero, a más tardar, a partir de la ruptura con Regina Olsen, se hizo claro que esta existencia, exteriormente tan pobre en sucesos, que aparentemente rehuía cualquier compromiso, vista desde dentro, era una vida de lucha dramática y desesperada, de una seriedad implacable, y además —engañando conscientemente a su entorno— una vida de extrema concentración, que produjo una vigorosa obra. Y es que Kierkegaard utilizaba la fachada exterior de su vida como un escudo y una máscara, detrás de la cual ocurría lo auténtico. Llegó tan lejos en esto que, después de la ruptura con Regina —a la que, interiormente, guardó durante toda su vida una fidelidad absoluta— intentó dar ante ella y los demás la apariencia de un hombre frívolo y haragán, de modo que la separación de un hombre indigno se le hiciera menos dolorosa a la amada.

Kierkegaard también se pone máscaras al presentar sus libros al mundo. En 1843 aparece *O lo uno, o lo otro. Fragmentos de una vida, editados por Víctor Eremita*. La mistificación se lleva aún más allá del uso de este seudónimo, ya que el libro contiene anotaciones de dos hombres diferentes, cuyos nombres, según se escribe, ni siquiera conoce el supuesto editor. En 1844 siguen *El concepto de angustia*, bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis, así como *Temor y temblor*, de Johannes de Silentio. Los *Estadios de la carrera de la vida*, de 1845, nombran como su autor a Hilarius Buchbinder; la *Apostilla acienctífica conclusiva a las migajas filosóficas*, de 1846, a un tal Johannes Climaeus. Después de publicar, en 1848, sus escritos religiosos con su propio nombre, en *Enfermedad hasta la muerte* (1849) y en *Entrenamiento para el cristianismo* (1850) recurrió de nuevo a los pseudónimos.

¿Por qué este juego de ocultamiento? ¿Se trata de un artificio estético de producir extrañeza en el lector? ¿Esperaba Kierkegaard, en serio, que su autoría de estos escritos se mantendría oculta en Copenhague? Con eso no podía contar. Antes bien, elige conscientemente esta forma, e insiste en ella incluso después de que se descubieran los pseudónimos —exige, por ejemplo, que se citen sus escritos sólo por el pseudónimo, y rehúsa hacerse responsable de las opiniones de sus pseudónimos—, porque considera que esta forma de comunicación *indirecta* es la única posible. Pues, para él, lo que se puede poseer como verdad objetiva, como parte del saber, y por tanto, se le puede participar a otro, compartirlo con él, no es propiamente verdad, sino, más bien, algo insignifi-

cante que nos desvía de lo propio y verdadero. ¿Cómo es eso? Esta afirmación de Kierkegaard supone, practicamente, una bofetada a toda la filosofía anterior, y nos conduce hasta el centro de su filosofar, el cual, de modo semejante al de Sócrates, se despliega siempre en el diálogo, en el habla con el hombre individual (a pesar de que Kierkegaard, a diferencia de Sócrates, escribía obras), y no tiene por objeto, en modo alguno, transmitir un saber que se posee, enseñable y fijable, al individuo, al que está enfrente, sino desatar en él un preguntar y un pensar, hacerle encontrar su propia verdad —o bien, al fin y al cabo, lo que sería aún más «socrático»—, conducirle hasta el saber de su no saber.

2. El pensador existente y el Cristo

Kierkegaard es un poeta y un pensador. Como escritor, posee una fuerza y una genialidad como se puede atribuir a pocos filósofos entre Platón y Nietzsche. «Lírica dialéctica», reza el subtítulo de uno de sus escritos, un lema que también podría ser cierto para los magníficos diálogos de Platón. Pero, mientras que Platón presenta pensamientos *universales* en un discurso personal y con *ropaje* literario, el lector que abra por primera vez un escrito de Kierkegaard puede ser que dude, al principio, de si lo que tiene en sus manos es realmente una obra filosófica. Kierkegaard no trata en absoluto problemas universales, éticos, por ejemplo. Habla —pongamos por caso, en los «papeles de B», segundo texto de *O lo uno o lo otro*— como lo hace un literato, es decir, de un caso individual y determinado entre personas individuales y determinadas. Como veremos ahora, el pensador Kierkegaard no puede por menos de ser a la vez literato, si es que quiere decir lo suyo propio: desconfía de todo lo universal, de todo lo abstracto. Y es que casi toda la filosofía anterior a él tiene en común el haber perseguido grandes preguntas intelectuales: el sentido de (no la mía, sino de) *la* vida, *la* verdad; principios válidos universales del obrar; según Kant, la esencia de la ética es, incluso, que sus principios puedan reivindicar validez universal, «categórica». Pasaba por ser algo obvio que a tales cuestiones universales y a sus respuestas les corresponde un rango superior al de los problemas prácticos a los que se enfrenta en su vida respectiva este o ese ser humano. La solución correcta de las cuestiones individuales, se opinaba, resultará por sí misma a partir de los principios universales, una vez encontrados éstos; puede dejársele a cualquiera el extraer de ellos las consecuencias válidas para su caso.

Pero Kierkegaard descubre que los problemas reales de la vida son siempre del tipo de las llamadas «preguntas prácticas del individuo»

La cuestión no es: ¿Debe hacer *uno* esto o aquello?, sino ¿Debo *yo*, este hombre determinado en esta situación determinada en este instante, hacer esto o aquello? Tales problemas son problemas «existenciales». Si la filosofía ha de tener sentido, debe dirigir a ellos su mirada.

> Mientras que el pensamiento objetivo es indiferente al sujeto y su existencia, el pensador subjetivo, en tanto que existente, está interesado en su pensar, pues él existe en ello [...]. Sólo el conocer que se comporta esencialmente respecto a la existencia es un conocer esencial.

¿Qué le importa a él la doctrina hegeliana de la síntesis? Esa igualación de los contrarios ¿no tiene siempre lugar en la abstracción, en la idea, mientras que en la vida real la contradicción permanece, sin disminuir su rigor? ¿Y no ocurre siempre que en lo ético sólo vale la decisión radical, «o lo uno o lo otro?».

Existencia, en este sentido, no tiene nada que ver con el aseguramiento exterior del propio ser por medio de la profesión, los ingresos o la alimentación. Antes bien, la existencia es el núcleo íntimo, incaptable y personal del hombre individual, el «sí mismo» (*Selbst*), como diría un místico: pero el «sí mismo» es, en palabras de Kierkegaard, tomadas de *Enfermedad hasta la muerte*, «una relación que se relaciona consigo misma, o bien esa parte de la relación que relaciona a la relación consigo misma». En otro pasaje, continúa este pensamiento y ve al ser sí-mismo del ser humano como un proceso, como una serie de momentos, en los cuales lleva él a cabo, cada vez, la síntesis de infinitud y finitud que representa el instante cumplido. Así, el hombre aparece como profundamente histórico; la temporalidad, el «estar en tensión» del sí mismo hasta su muerte es su elemento constitutivo.

Con esta rápida luz que hemos arrojado sobre lo que se puede llamar la antropología de Kierkegaard, hemos captado un polo de su pensamiento. El otro está en la *fe* cristiana. Cuando Kierkegaard, bajo diferentes pseudónimos, pone a la vista diferentes modos de vida, originarios y tradicionales, tales como el placer estético, lo que quiere, a través de ellos, es hacer que los hombres, más allá de la multitud, vuelvan al individuo, pero no al individuo para sí, sino al «individuo ante Dios». Nada es más repulsivo para Kierkegaard que el hecho de que, en su tiempo, todo el mundo sea cristiano sin que nadie sea realmente cristiano. Esta condición es desleal, y la deslealtad es lo que Kierkegaard odia y combate por encima de todo. La fe en que Jesucristo se haya hecho hombre y haya aparecido en el mundo, esa fe que tiene que parecerle eternamente paradójica al entendimiento, incluso absurda, que sólo puede sernos regalada como una gracia desde arriba,

pero que, luego, supone un «salto» hacia un ámbito que está más allá de toda razón, ¿qué tiene que ver esa fe con la tibia y externa devoción burguesa en la que el probo ciudadado pasa por el bautizo, la confirmación y el casamiento sin el menor movimiento interior? Ser cristiano supone una ruptura con el padre y con la madre, con todos y cada uno, «es algo que aparta, algo polémico». Para hacer posible este ser cristiano, la cristianidad exterior tiene que ser sacudida y desenmascarada.

El camino de Kierkegaard corre infaliblemente hacia esta lucha, reñida con la seriedad más profunda y despiadada. La desata en sus dos últimos años de vida —sin encubrirse ya con pseudónimos— en artículos periodísticos y en octavillas propias que él llamaba *El instante*.

> Si no tomas parte en la misa tal como es ahora, tendrás siempre una culpa menos: no participas en considerar a Dios como un bufón, en que se haga del cristianismo del Nuevo Testamento lo que no es.

Tal es el tono que utiliza ahora. Y, al hacerlo, no osa afirmar que esté luchando por el cristianismo, o que él mismo sea un cristiano. El cristianismo está para él tan alto que no se atreve a llamarse testigo de su verdad, o mártir suyo.

> Supón que yo fuera una víctima; no sería una víctima por el cristianismo, sino sólo porque quería honestidad [...]. No me es lícito llamarme cristiano, pero quiero honestidad, y quiero atreverme hasta el final.

Murió convencido de esto —él, el eterno dudador meditabundo, está seguro de que, al menos en esta lucha, cumplía la voluntad de Dios—, sin retractarse ni aceptar el consuelo de la Iglesia en su lecho de muerte. Los médicos no pudieron constatar enfermedad alguna. Igual que en vida se ocultó bajo máscaras, y se mantuvo a distancia de los hombres, para evitar el malentendido de que él, Kierkegaard, tuviera opiniones, doctrinas o consuelos que dar, intentó prevenir un malentendido y un abuso por parte de la posteridad. Bajo el título de «melancolía», se dice en sus diarios:

> En algún salmo, se dice del rico que reune con gran esfuerzo un tesoro y «no sabe quién le ha de heredar»: así, yo, intelectualmente, dejaré un no pequeño capital; ¡ay!, y sé, a la vez, quién me va a heredar: esa figura que tan mostruosa me resulta, que hasta ahora ha heredado todo lo mejor en el mundo, y lo seguirá heredando: el profesor univeritario, el catedrático.

Y, en una apostilla, añade Kierkegaard: «Y aunque el catedrático leyera esto, no se detendría por ello, no sentiría la voz de su conciencia; no: también esto lo enseñaría en clase [...].

3. Influencia tardía

La ruda seriedad, la letal inflexibilidad del pensar y la escritura de Kierkegaard, junto a la violencia exorcizante de su palabra, la cambiante multiplicidad de sus pseudónimos: habría de pensarse que todo esto habría bastado no sólo para provocar una sensación efímera en el *establishment* de Copenhague, sino para que, antes bien, el resplandor de esta explosión espiritual alcanzara y cambiase la vida filosófica, el clima espiritual, también de los países de su entorno, e incluso de su siglo: tanto más cuanto que Kierkegaard conocía espiritualmente muy bien, al menos, al gran vecino alemán, no sólo la obra de Hegel (que constituye para él la «piedra de escándalo»), sino también Kant, Schelling, Fichte, la teología alemana a partir de Lutero, y, además, la literatura alemana. Mas, si prestamos oído a los escritos de las principales lenguas europeas en los decenios posteriores a la muerte de Kierkegaard, no encontramos el menor eco de su fama. Ni una necrológica. El hecho de que Kierkegaard escribiera y pensara en su lengua materna, que apenas era entendida fuera de las fronteras de Dinamarca, al menos en círculos intelectuales, era un presupuesto imprescindible para el surgimiento de su obra; pues, arrancado del suelo materno de su lengua, ¿cómo podría haber escrito una obra tan profunda, sutil y de tantas capas? Podría pensarse que esto era un destino fatal para su influjo, si éste no hubiera comenzado, medio siglo después de su muerte. Primero, en Alemania: fue aquí donde aparecieron, hacia 1890, por primera vez, documentos de sus luchas eclesiásticas; luego, cartas, diarios, escritos sueltos, a partir de 1909, una primera edición completa; y entonces comenzó lo que los grandes escritores escandinavos, con una situación de partida semejante a la de Kierkegaard, en los que atañe a sus posibilidades de tener algún influjo, habían alcanzado ya en vida: el efecto de estas traducciones alemanas se difundió más lejos; a partir de los años veinte de nuestro siglo, encontramos el nombre de Kierkegaard en escritos angloamericanos y franceses.

Y no sólo su nombre. Es como si, de pronto, el tiempo estuviera maduro para comprender y asimilar a Kierkegaard. La *teología dialéctica*, representada por Karl Barth (1886-1968), Friedrich Gogarten (1887-1967), Rudolf Bultmann (1884-1976), se basa en gran parte en él, y, por cierto, de modo explícito, tal como se revela en el primer escrito fundamental de Barth, *La carta a los romanos* (1924). En la filosofía de nuestro siglo, todo lo que circula bajo el nombre de filosofía de la existencia y ontología fundamental no es pensable sin Kierkegaard, tal como habremos de mostrar al hablar de esos filósofos, y aquí sólo podemos señalar. Y es que ya la denominación «filosofía de la existencia» enlaza

explícitamente con el «pensador existente» de Kierkegaard, tanto en la palabra como en el asunto. La soledad, «el estado-de-yecto», el absurdo, el miedo como hecho constitutivo originario del ser humano: todo esto se encuentra en Kierkegaard, y se vuelve a encontrar, desde Gabriel Marcel hasta Albert Camus —como ya indica el nombre de este último—, en el clima espiritual del presente; se hace visible en el arte moderno, en la lírica, y quizá, de un modo que salta especialmente a la vista, en la literatura dramática a partir de 1945. Se comprende que estos motivos se agudicen y radicalicen aún más cuando son despojados de su inserción en la existencia esencialmente religiosa de Kierkegaard, y son vinculados con la indiferencia religiosa o con un inequívoco ateísmo (Sartre).

Kierkegaard, al destruir cualquier apoyo objetivo, tanto para el que busca religiosamente como para el que se hace preguntas filosóficamente, y arrojar al individuo una y otra vez al fondo incierto y flotante de su propia existencia, realiza, con profética previsión, el decisivo trabajo espiritual previo para el terremoto, aún no comprendido, y menos aún dominado, que la humanidad ha vivido en el tiempo de las dos grandes guerras mundiales. Aparece, así, como el gran demoledor, comparable en esto sólo Friedrich Nietzsche, que ha golpeado con su hacha las raíces de un edificio de dos mil años. Así, se le reprocha que su airado ataque a la Iglesia de su tiempo ha puesto en peligro la posibilidad de cualquier iglesia en absoluto, sin cuyo sostén apenas puede afirmarse la religión en el mundo de modo duradero; análogamente, en filosofía puede argumentarse que la extremada subjetividad «existencial» del pensador excluye, en realidad, toda comunidad sostenedora tanto en el conocer como en el actuar, e incluso, en el fondo, cualquier entendimiento intersubjetivo. Puede preguntarse, además, si —digamos, desde el punto de vista de un estoico romano— el insistir y atormentarse toda la vida con la propia existencia, sus peligros y su final conclusivo en la muerte, no delata una cierta debilidad del hombre de la cultura tardía, al cual le falta, además, una visión de la tarea del ser humano en el mundo y para con sus semejantes. En una dirección similar apunta una observación de Nikolai Hartmann, quien ve en Kierkegaard algo del autotormento refinado que siempre confina su mirada a la autorreflexión y así, condenado a toparse con la propia muerte, le atribuye a ésta un peso metafísico que, considerándolo más serenamente y en un marco mayor, es decir, cósmico, no le corresponde en absoluto.

Estas indicaciones podrían bastar para hacer claro que en Kierkegaard se separan los espíritus. De él puede decirse que ningún hombre que alguna vez se haya visto tocado por sus pensamientos saldrá indemne de la aventura; hablando en términos más generales, que, después de Kierkegaard, el mundo tiene un aspecto irreversiblemente dife-

rente del que tenía antes de él. Esto sólo puede decirse con justicia de unos poquísimos grandes, como Sócrates o Kant.

III. FRIEDRICH NIETZSCHE

1. Vida y escritos principales

Si a Schopenahuer puede considerársele discípulo y sucesor de Kant, aunque su filosofía vaya a parar en algo completamente diferente, incluso en lo contrario de la de Kant, lo mismo puede decirse para la relación de Nietzsche con Schopenhauer. No obstante, resulta razonable colocar la filosofía de Nietzsche junto a, y detrás de la de Schopenahuer, pues, aparte de la gran influencia de éste sobre aquél, hay una cosa común a ambos, que los separa de los filósofos de la razón: también la filosofía de Nietzsche es una filosofía de la voluntad.

La vida de Nietzsche es una de las grandes tragedias del espíritu humano. «Pocas veces ha pagado alguien un precio tan alto por su genio»[16].

Friedrich Wilhelm Nietzsche nació en Röcken, junto a Lutzen, en 1844, hijo del párroco evangélico de aquella ciudad. Según dice una tradición, la familia procedía de unos condes polacos. A los cinco años, Nietzsche perdió a su padre, y creció en un ambiente completamente femenino, dentro del espíritu de la piedad protestante. Era un chico sensible, algo blando; pero, ya entonces, intentaba contrarrestar esto, endureciéndose con una férrea autodisciplina. Tenemos así dos rasgos fundamentales de su carácter. «Lo que yo *no* soy, es para mí Dios y virtud.»

En el célebre internado de la Escuela de Pforta se pusieron los cimientos para el amor, que ya nunca se apagaría, de Nietzsche hacia la Antigüedad griega. A continuación, estudió filología clásica en Bonn y en Leipzig. En esta ciudad trabó amistad con el célebre filólogo Erwin *Rohde* (1845-1898), conocido por su obra *Psyche. El culto del alma y la fe en la inmortalidad de los griegos.*

En Leipzig cayó Nietzsche bajo el hechizo de la tercera fuerza espiritual que, junto a la casa paterna y la filología clásica, influiría sobre él de manera determinante. En un anticuario, encontró en la obra principal de Schopenhauer; la leyó de un tirón y se embebió totalmente de este oscuro genio. Pero ya de antes, Nietzsche conocía la obra de Richard *Wagner*, que transpiraba el espíritu de Schopenhauer. «Desde el momento en que escuché un fragmento, transcrito para piano, del

[16] Durant, *Denker*, p. 426.

Tristán, me hice wagneriano.» Nietzsche amaba la música. «Sin música, la vida sería para mí un error.» Improvisando libremente sobre el piano, sabía conmover siempre a sus oyentes. Nietzsche conoció personalmente a Wagner en Leipzig, convirtiéndose en apasionado admirador suyo.

Poco antes, Nietzsche había sido llamado a filas para cumplir el servicio militar, pero fue licenciado rápidamente, a causa de una lesión que recibió cabalgando.

Ya antes de terminar sus estudios, Nietzsche había publicado algunos trabajos filológicos menores. Éstos, más una recomendación de su maestro, Ritschl, le valieron al joven, de veinticuatro años, una oferta para ser catedrático extraordinario de filología clásica en la universidad de Basilea. En este período suizo tuvieron lugar los encuentros de Nietzsche con el historiador Jakob *Burckhardt* (1818-1897), con el teólogo Franz *Overbeck* (1837-1905) y, de nuevo, con Richar Wagner, que vivía por entonces en Triebschen, junto al lago Vierwaldstätter.

La feliz actividad en Basilea se vio interrumpida por la guerra de 1870. Nietzsche participó en ella como enfermero. Regresó pronto, a causa de una disentería. A partir de entonces, nunca volvería a estar del todo sano.

En 1871, apareció el escrito de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música*. Nietzsche ve en la vida y en la creación artística griegas —desde luego, simplificando—, los polos de dos poderes contrarios, a los que llama lo dionisíaco y lo apolíneo. Lo dionisíaco —el mejor modo de explicarlo sería comparándolo con el delirio— es la voluntad originaria, carente de figura, tal como se pronuncia de modo inmediato en el espíritu de la música. Lo apolíneo es la fuerza de la medida y la armonía.

El aumento de poder exterior de Alemania a partir de 1870 fue para Nietzsche un motivo de crítica y preocupación. Los pensamientos de Nietzsche de crítica hacia su tiempo se hallan contenidos en las *Consideraciones intempestivas* (1873-1876). La primera consideración es un ajuste de cuentas con David Friedrich Strauss, en tanto que este representa el tipo del «filisteo alemán de la cultura». La segunda y célebre consideración, *De las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida*, se dirige contra el excesivo crecimiento del material para el saber histórico, bajo el cual, la auténtica vida amenaza con quedar asfixiada. Con la tercera consideración, *Schopenhauer como educador*, y con la cuarta, *Richard Wagner en Bayreuth*, Nietzsche alaba a sus propios maestros como educadores de una cultura nueva y ennoblecida.

Poco después de este homenaje a Wagner vino la ruptura de Nietzsche con él, en medio de los festivales de Bayreuth, a los cuales asistía

Nietzsche invitado. Su principal reproche contra Wagner era que éste, con su *Parsifal*, se había arrodillado ante los ideales de cristianismo, que niegan la vida.

La ruptura con Wagner señala el tránsito de un primer período a uno segundo en el desarrollo interno de Nietzsche. Se apartó de los ideales y los maestros que había admirado hasta entonces. Nietzsche se tornó crítico para el arte, para la metafísica. Buscó la salvación en la ciencia, y se acercó a un positivismo naturalista. Su libro *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1878-1880) da testimonio de ello. Está dedicado a Voltaire. En este tiempo tuvo lugar su primer derrumbe físico. Ya en 1876, Nietzsche había tenido que solicitar un permiso de un año por enfermedad; poco después, su jubilación. Hasta el final de su vida, la ciudad de Basilea le estuvo pagando una pensión. En 1879, Nietzsche estuvo al borde de la muerte. Después de curarse, escribió *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882).

El propio Nietzsche describió en el *Zaratustra* las tres etapas que recorre el hombre en su desarrollo: dependencia de las autoridades y los maestros —arrancarse a éstos y ganar luchando la libertad (libertad negativa, «libertad respecto a»)—, dirigirse hacia los propios valores y fines definitivos (libertad positiva, «libertad para»). Este tercer estadio comienza para Nietzsche mismo en el año 1882, con su obra *Así habló Zaratustra*. Desde que abandonó Basilea, Nietzsche solía vivir en el norte de Italia, Génova, Venecia, Turín, en la Riviera francesa, en verano, a menudo, en Sils-María, en la Alta Engadina, lugar que le gustaba especialmente. En el invierno de 1882-1883, vivió en la bahía de Rapallo. Paseando alrededor de la bahía y por los altos que daban al mar, la obra principal de Nietzsche cobró su figura. Zaratustra le «asaltó»[17].

Ya durante su trabajo en el Zaratustra —configuración *literaria* de sus pensamientos filosóficos— Nietzsche concibió el plan de presentar éstos también *sistemáticamente* en una obra de cuatro tomos. El libro debía llevar el título *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de los valores* (o algo similar; Nietzsche dejó varias fórmulas posibles). No acabó esta obra. Fue publicada después de su muerte, siguiendo los planes que, junto con las anotaciones, se encontraron entre sus papeles póstumos. Tiene, por ello, un carácter fragmentario, no sólo en la forma lingüística, sino también en el pensamiento. (Lin-

---

[17] Nietzsche, *Werke*, selección e introducción de August Messer, Leipzig, 1930. Aquí, *Ecce Homo*, t. II, p. 286. Todas las citas se dan según esta edición. [La mayoría de las obras de Nietzsche se encuentran, traducidas al castellano por Andrés Sánchez Pascual, en Alianza, Madrid. *(N. del T.)*]

giiísticamente, todas las obras posteriores de Nietzsche son colecciones de pensamientos sueltos y aforismos.)

Una introducción a esta obra debía quedar constituída con el escrito, publicado en 1886, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. El trabajo en la obra principal volvió a quedar interrumpido por la nueva publicación de escritos anteriores, y por la *Genealogía de la moral*, escrita en 1887.

Nietzsche iba quedándose cada vez más solo durante estos años. Apenas ninguno de sus amigos anteriores podía seguirle por sus nuevos caminos. Sus libros tampoco encontraban atención alguna. Para la última parte del Zaratustra no encontró ni siquiera un editor, y tuvo que costearse él mismo la impresión. En medio de este inquietante silencio que le rodeaba, la autoestima de Nietzsche crecía más y más. Su lenguaje se hizo cada vez más apasionado y sonoro.

El año 1888 supuso una nueva cumbre de su creación. Pero la exagerada productividad anunciaba ya la catástrofe que se avecinaba. Nietzsche escribió *El caso Wagner*, un acerbo ajuste de cuentas con Wagner, así como *Nietzsche contra Wagner. Actas de un psicólogo*. Publicó el *Crepúsculo de los ídolos* y *El anticristo*, dos apasionados ataques contra el cristianismo. Finalmente, en los últimos meses de este año, escribió la autobiografía *Ecce homo*. Sobre esta obra, le escribió al profesor danés *Brandes*, que fue el primero en impartir lecciones sobre la filosofía de Nietzsche —un primer signo de su futuro influjo—:

> Me he relatado a mí mismo, con un cinismo que llegará a formar parte de la historia universal. El libro [...] es un atentado, sin la menor piedad, contra el crucificado: finaliza con truenos y relámpagos contra todo lo que sea cristiano. Le juro que en dos años tendremos toda la tierra sacudida por convulsiones. Yo soy un destino[*].

Cabe preguntarse si un comienzo más temprano del reconocimiento externo de Nietzsche no habría evitado los exabruptos de sus últimos escritos. En todo caso, el reconocimiento llegó demasiado tarde, y la enfermedad seguía su curso. Los largos años de solitaria lucha por una transvaloración de todos los valores habían consumido sus fuerzas físicas y espirituales. Se había quedado casi ciego. Sólo con extremada energía había podido arrancar a la progresiva enfermedad todos los escritos de los últimos años. A principios de 1889, Nietzsche sufrió en Turín una parálisis, probablemente, a consecuencia de una sífilis contraída tiempo antes. Cuando se despertó de un sueño de dos

[*] Cit. según Messner en la introducción a la edición *supra*, pp. XXVII ss.

días, envió a diferentes amigos y personalidades de alto rango unas cartas de contenido tan confuso y fantástico que su amigo Overbeck se apresuró a socorrerle. Poseemos su conmovedora descripción del momento de su reencuentro y del estremecedor estado de Nietzsche[29].

Fue internado en una clínica de Basilea, y después, de Jena. Posteriormente, su madre se lo llevó a casa. Vivió aun doce años bajo sus sacrificados cuidados, luego los de su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, en un estado de aletergamiento del que, finalmente, lo liberaría la muerte en el año 1900.

2. Unidad y peculiaridad de la filosofía de Nietzsche

No resulta del todo fácil descubrir una unidad y coherencia general en la filosofía de Nietzsche. A primera vista, sus escritos pueden parecer una colección de geniales aforismos (por su forma) o agudas observaciones (por su contenido); también las obras de su apogeo creador, y no sólo los escritos del último año, 1888, en los que, acaso, la locura inminente pudiera estar arrojando su sombra. La interpretación más reciente de Nietzsche, sin embargo, reconoce una coherencia, un orden y un carácter unitario en su pensamiento, es más, un esfuerzo, sostenido toda su vida, en torno a *un* tema filosófico central, tesis que, en este lugar, sólo podemos afirmar, pero apenas probar suficientemente[30]. Anotaremos aquí que la filosofía de hoy —después de que los años veinte y treinta produjeran una gran cantidad de obras sobre Nietzsche— se ocupa de Nietzsche en gran medida, reconociendo, de un modo cada vez más penetrante, su enorme importancia para la historia del pensamiento. Así, Karl Jaspers ha presentado una interpretación propia con el título de *Nietzsche. Una introducción en la comprensión de su filosofía*; Martin Heidegger ha tratado a Nietzsche en numerosos ensayos y conferencias, publicando, en 1960, una obra en dos tomos sobre Nietzsche.

Intentemos acercarnos a su obra desde algún lado. No podemos tener la esperanza de situar toda la construcción en nuestro campo visual. Comencemos por una cita que responde, a la vez, del lenguaje

---

[29] *Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen*, ed. por Alfred Baeumler, Leipzig, 1932, p. 522.

[30] Cf. sobre todo, Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960. [Trad. española, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1980 (*N. del T.*)] Cf. también en este punto Karl Ulmer, *Orientierung über Nietzsche*, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1958, Heft 4, y 1959, Heft 1.

apasionado, lleno de fuerza, de Nietzsche, y del virtuosismo de su estilo. Se halla al final de su obra póstuma *La voluntad de poder*[21].

> ¿Y sabéis, lo que es para mí el «mundo»? ¿Tendré que mostrároslo en mi espejo? Este mundo: un monstruo de fuerza que no aumenta ni disminuye, que no se consume, sino que sólo se transforma, invariablemente grande como un todo, un presupuesto sin gastos ni pérdidas, pero también sin ingresos ni crecimiento, rodeado de «nada», sólo de sus propios límites, nada que desaparezca ni se derroche, nada infinitamente extenso, sino inserto como una fuerza determinada en un espacio determinado, y no en un espacio que en algún sitio estuviera «vacío», sino como fuerza por todas partes, como juego de fuerzas y ondas de fuerzas que son a la vez una y muchas, acumulándose aquí y disminuyendo allá, un mar de fuerzas que se acometen y desbordan en sí mismas, transformándose eternamente, retrocediendo eternamente, regresando durante larguísimos años, con la bajamar y la pleamar de sus configuraciones, aspirando de lo más simple a lo más complejo, de lo más silencioso, rígido y gélido hacia lo más ardiente, lo más salvaje, lo más autocontradictorio, para regresar luego de la plenitud a lo sencillo, del juego de las contradicciones al placer de la armonía, y seguir autoafirmándose en esta igualdad de sus cauces y sus años, seguir autobendiciéndose como algo que tiene que retornar eternamente, como un devenir que no conoce la saciedad, ni el hastío, ni el cansancio: éste, mi mundo *dionisíaco* del crearse eternamente a sí mismo, del destruirse eternamente a sí mismo, este mundo enigmático de doble voluptuosidad, este mi «más allá del bien y del mal», sin meta final, a menos que la dicha del círculo lo sea, sin voluntad, a menos que un anillo tenga la buena voluntad de sí mismo, ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz para vosotros, los más ocultos, lo más fuertes, los más impávidos, los de la medianoche? ¡Este mundo es voluntad de poder, y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más!

Preguntémonos, con el fin de ganar un primer punto en el que orientarnos: ¿a qué pensador, a qué corriente, de las que conocemos por la historia de la filosofía, nos recuerda la concepción del mundo de Nietzsche que hemos presentado? ¿Dónde suena algo parecido? Tenemos que retroceder mucho para encontrar la respuesta: el (único) filósofo, del cual Nietzsche se confiesa seguidor, y con el que se siente afín: Heráclito. En uno y en otro, el mundo aparece como un proceso infinito de devenir y perecer, de crear y destruir: un mar, por así decirlo, en el cual todo lo finito se forma, alcanza una figura, y vuelve a perecer, fluye disolviéndose, el mar en el que una fuerza originaria se preserva a sí misma.

¿Heráclito, pues? ¿Tan atrás? ¿Significa eso que Nietzsche ignoraba todo lo que ocurrió en la historia del pensar, entre Heráclito y el siglo XIX de la era cristiana: Sócrates, Platón, Aristóteles, el cristianismo y la

---

[21] *Wille zur Macht*, p. 534.

filosofía occidental? Nietzsche no lo ignora, pero se desmarca de ello, lo rechaza. En efecto: considera que todo lo que ha ocurrido desde entonces es un extravío. Desconfía de ello. Busca destruir lo transmitido y volver a empezar de nuevo, de un modo tan radical como nadie lo había hecho antes de él. Y, naturalmente, no puede servirse del lenguaje conceptual que había creado esta tradición: ¡lo combate, incluso! Es éste *un* motivo de la «plasticidad» del pensar y el hablar de Nietzsche.

La esencia del mundo, pues, dice Nietzsche, es voluntad, más exactamente: voluntad de poder. «¡Y nada más!», añade. ¿Qué significa eso? En estas palabras está la renuncia de Nietzsche a toda «metafísica»: a todos los intentos de la filosofía y la religión para pensar y poner un segundo mundo «ideal» junto al, detrás del, o sobre el, «mundo» que se acaba de caracterizar. «Dios ha muerto»; esta frase que Nietzsche pone en boca de su Zaratustra es la forma abreviada de este pensamiento suyo. «Ideas eternas», «cosa en sí», «más allá»: ¡quimeras son todo eso, humo de colores, ilusiones! Pero ilusiones nada benévolas. ¿De dónde provienen, pues? «Enfermos y moribundos fueron, que despreciaban el cuerpo y la tierra, e inventaron el cielo y las gotas de sangre redentoras [...]», habla Zaratustra[2].

Ahora bien, en esta cita entra algo nuevo: una valoración, un juicio de valor, formando pares de conceptos, tales como enfermo/sano, decadente/vitalista. Una peculiaridad de Nietzsche es considerar todas las cuestiones ontológicas como cuestiones de valor, o transformarlas en tales; sin embargo, se cometería una injusticia con él comprendiendo tales pares de conceptos en el más puro sentido biológico. Lo que es seguro es que el aspecto del pensar nietzscheano que le muestra como el gran demoledor de los valores tradicionales y el creador de otros nuevos, como el «transvalorador de todos los valores» permite un acceso relativamente sencillo —demasiado sencillo— para la comprensión. Demasiado sencillo, porque puede tentarnos a olvidar por ese aspecto, otros de su filosofía. Y ahora, con estas reservas, echemos un vistazo a la tabla de valores de Nietzsche.

3. El filósofo del martillo

Nietzsche «filosofa con el martillo».—Destruye sin consideración antiguos valores que han sido reconocidos como falsos, pero, a la vez, erige nuevos valores e ideales.

---

[2] *Zaratustra*, I, p. 312.

> En verdad, el que ha de ser un creador en lo bueno y en lo malo, tiene que ser primero un aniquilador y destruir valores.

Empecemos por considerar este aspecto de la obra de Nietzsche al servicio de la destrucción y la crítica. Se le ha calificado con un séptuple «anti-»[23].

Nietzsche es antimoralista.—Hay una moral de señores y una moral de esclavos. La palabra «bueno» tiene dos significados diferentes: entre lo que dominan, designa el estado elevado y orgulloso del alma. Lo contrario de «bueno» es aquí «malo» (*schlecht*). Malo, en el sentido de los que dominan, significa: corriente, habitual, vulgar, sin valor. Para los hombres del rebaño, en cambio, «bueno» significa: pacífico, inofensivo, bondadoso, compasivo; lo contrario es para ellos «malvado» (*böse*): es malvado todo lo que eleva al hombre por encima del rebaño: lo inusual, lo audaz, lo incalculable, lo peligroso; en suma, todo lo que es «bueno» para los que dominan[24].

Con los judíos comienza en la historia la rebelión de los esclavos de la moral. Sus profetas lograron fundir en uno sólo los conceptos «rico», «ateo», «malvado», «violento», «sensual», y asignarle un valor negativo a la palabra «mundo». Este giro radical de todas las relaciones naturales de valor y rango es un acto de venganza espiritual por parte de los inferiores y los perdedores. Entonces, los miserables, los pobres, los impotentes, los que padecen, los enfermos, los feos, aparecen como los «buenos», y la valoración aristocrática de bueno = distinguido, bello, poderoso, afortunado, pierde su hegemonía[25]:

Los instintos fuertes y sanos, que no pueden descargarse hacia el exterior bajo el señorío de la moral de los esclavos, tienen que buscar nuevas satisfacciones subterráneas. Se dirigen hacia el interior. Tal es el origen de la «mala conciencia». El hombre fuerte se convierte en un animal, que, encerrado en la jaula de la moral, de desgarra y maltrata a sí mismo. Se inicia con ello la más terrible de todas las enfermedades de la humanidad, el padecer que el ser humano se inflige a sí mismo[26]. Por entre todas las palabras con que la religión, heredera de la moral judía de los esclavos, predica la compasión, se escuchan los roncos sonidos del autodesprecio del fracasado[27].

---

[23] Hans Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph*, 1902.
[24] *La genealogía de la moral*, *Werke*, II, p. 38.
[25] *Más allá del bien y del mal*, *Werke*, II, p. 92 ss.
[26] *La genealogía de la moral*, *Werke*, II, p. 118.
[27] *Más allá del bien y del mal*, *Werke*, II, p. 51.

Nietzsche es antidemocrático.—Toda la moral europea de hoy es una moral propia de animales de rebaño. Su expresión visible en las instituciones políticas y sociales es el movimiento democrático[28]. Resulta ridículo ver el sentido de la vida en alcanzar la mayor felicidad para el mayor número posible, al modo del alma de mercachifle de los ingleses.

Nietzsche es antisocialista.—El ideal socialista es la degeneración global de todo el género humano, hasta hacer de él un animal de rebaño[29]. Pues, ¿qué es la decadencia de toda cultura?

> Digámoslo sin contemplaciones [...]. Unos hombres de naturaleza aun natural, bárbaros, [...] depredadores, que aún poseían intactas las fuerzas de su voluntad y deseo de poder, se abalanzaron sobre razas más débiles, civilizadas, pacíficas, que acaso se dedicaban al comercio, o criaban ganado, o bien sobre viejas y blandas culturas, en las cuales, la última fuerza vital se extinguía en los brillantes fuegos artificiales del espíritu y la corrupción[30].

La esencia de toda vida es apropiarse, herir, vencer al débil, la represión, la dureza, imponer por la fuerza las propias formas, la anexión, o, al menos, la explotación.

> Ahora, en todas partes se desvaría [...] con futuros estados de la sociedad en los que habrá desaparecido el «carácter explotador»: en mis oídos, eso suena como si se prometiera inventar una vida que careciera de todas las funciones vitales[31].

Nietzsche es antifeminista.—En la misma medida en que los hombres pierden su genuina virilidad, la mujer degenera y renuncia a sus instintos femeninos. El afán de la mujer por obtener independencia jurídica y económica, por la emancipación, es un signo de esta degeneración[32].

Nietzsche es antiintelectualista.—Para Nietzsche, como para Schopenhauer, la conciencia, la razón, el intelecto, son sólo una superficie, sólo servidores de la voluntad. Nuestro aparato cognoscitivo no está organizado en absoluto para el conocimiento. Es un aparato de abstracción y simplificación, organizado para dominar las cosas, al servicio de la vida[33]. No debe sobreestimarse el papel de la conciencia. La mayor

---

[28] Ib., p. 40.
[29] Ib.
[30] Ib., pp. 74 ss.
[31] Ib., p. 76.
[32] Ib., p. 56.
[33] *La voluntad de poder*, *Werke*, II, p. 426.

parte de las cosas se producen sin conciencia. El instinto es «el más inteligente de entre todos los géneros de inteligencia descubiertos hasta ahora». Una gran parte del pensamiento consciente debe seguir siendo considerado como una actividad del instinto, incluso el pensamiento filosófico. Los filósofos pretenden haber alcanzado sus verdades con una fría lógica. Pero, cada vez, detrás de ella hay una estimación de valor, impulsos del instinto[34].

Sería una locura despreciar al cuerpo, tratarle como un enemigo; sería una locura creer «que se puede andar con un alma bella dentro de un aborto de cadáver»[35].

Nietzsche es antipesimista.—Si los sabios de todos los tiempos, hasta Schopenhauer, han emitido el mismo juicio sobre la vida: «No vale nada»; ¿qué prueba eso? ¿Prueba la coincidencia que tienen razón? ¿O no muestra más bien la coincidencia que en estos sabios hay algo que no está bien en sentido filosófico?

> ¿Acaso no podían sostenerse sobre sus piernas, se tambaleaban, cojeaban? [...] ¿Acaso apareció la sabiduría sobre la tierra como un cuervo que se entusiasma al menor olor de la carroña?[36].

Estos sabios son tipos decadentes de la vida. En Sócrates esto se hace más patente que en nadie. Por su origen, era un plebeyo. Su ironía era expresión de revuelta, de resentimiento plebeyo[37]. El que dice «la vida no vale nada», está diciendo, en realidad, «*Yo* no valgo nada».

Todo esto, en conjunto, da como resultado el carácter *anticristiano* de la filosofía de Nietzsche. El cristianismo es la encarnación de toda la inversión de los valores naturales. Lo cristiano es decir no a lo natural, declarar como indigno lo natural, la hostilidad hacia lo natural. Desde el comienzo, el cristianismo fue enemigo mortal de la sensualidad.

> El concepto cristiano de Dios —Dios como dios de los enfermos | |. Dios como espíritu— es el más corrupto de todos los conceptos de Dios | | Dios, ¿depravado en contradicción de la vida, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí?»[38].

---

[34] *Más allá del bien y del mal*, II, p. 4.
[35] *La voluntad de poder*, II, p. 366.
[36] *Crepúsculo de los ídolos*, *Werke*, II, p. 166.
[37] Ib., p. 168.
[38] *El anticristo*, *Werke*, II, p. 221.

Lo cristiano es el odio contra el señorío y la aristocracia, contra el espíritu, el orgullo, al valor, contra los sentidos y todas las alegrías. El cristianismo ha pervertido este mundo —el único que le ha sido dado al ser humano— hasta convertirlo en un valle de lágrimas, poniendo el centro de gravedad en un inalcanzable «más allá». En lugar de preguntar: ¿Cómo es posible espiritualizar, divinizar las pasiones?, los cristianos han golpeado en las raíces de la pasión, y por ende, en las raíces de la vida.

> Con esto concluyo, y fallo mi juicio. Condeno al cristianismo, elevo contra la Iglesia cristiana la denuncia más horrible que haya pronunciado jamás boca alguna [...]. La Iglesia cristiana no ha dejado nada intacto con su podredumbre, ha hecho de cada valor un no-valor, de cada verdad una mentira, de cada lealtad una infamia del alma. ¡Y aún se atreven a hablarme de sus «humanitarias» bendiciones![39].

4. Los nuevos valores

> Mas los auténticos filósofos dan órdenes y son legisladores. Dicen: «¡Así debe ser!» Son ellos los que determinan el hacia dónde y el para qué del hombre [...][40].

Nietzsche, el que destruye los valores sin piedad, el que enseña que «Dios ha muerto», le enseña, a la vez, una nueva meta al ser humano.

«Los dioses han muerto: ahora queremos que viva el *superhombre*.»

> ¡Mirad, yo os enseño el superhombre!
> El superhombre es el sentido de la tierra [...].
> ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra, y no creáis a los que os hablan de esperanzas supraterrenales!
> Envenenadores son ellos, lo sepan o no.
> Despreciadores de la vida, morihundos, envenenados ellos mismos, de ellos está cansada la tierra: ¡así desaparezcan![41].

Así habla Zaratustra cuando, bajando de la soledad de la montaña, rebosante de saber, aparece entre los hombres para obsequiarles con su doctrina.

---

[39] Ib., p. 241.
[40] *Más allá del bien y del mal*, II, p. 46.
[41] *Así habló Zaratustra*, I, p. 294.

> El hombre es una cuerda, tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda tendida sobre el abismo.
>
> Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso estar en el camino [...]. Lo grande del hombre es que es un puente y no una meta: lo que puede ser amado en el hombre es que es un tránsito y ocaso.
>
> Amo a los que no saben vivir si no es hundiéndose en su ocaso, pues son los que pasan al otro lado.
>
> Amo a los grandes despreciadores, pues son los grandes veneradores, y flechas del anhelo de la otra orilla. Amo a los que no buscan una razón detrás de las estrellas, para hundirse en su ocaso y ser víctimas: sino que se sacrifican a la tierra, para que la tierra llegue a ser alguna vez del superhombre[42].

El superhombre es el hombre que sabe de la muerte de Dios. El que sabe que todo más allá ideal no es más que una quimera, el que se entrega a la tierra y a la vida, pronunciando un alegre sí. El que sabe que el mundo es un mundo «dionisíaco», que está naciendo eternamente, siempre de nuevo, del manantial del ser, el que sabe que todos los intentos del hombre por poner valores, conociendo y creando, acaban deteniéndose en el mundo, están condenados al fracaso en el curso del tiempo todopoderoso; el que, igualmente, sabe que él mismo es parte de ese mundo, un fragmento de «voluntad de poder», y nada más, el que conscientemente se quiere como esta voluntad; y el que resiste a esta contradicción profundísima e insoluble, que es la contradicción de la vida misma. A este saber, Nietzsche, en contraposición con el saber ralo, que se queda en el primer plano, ilusionario, le llama «sabiduría trágica».

El superhombre es, finalmente, el hombre capaz de resistir al último pensamiento de Nietzsche, el más difícil, también el más arduo de ejecutar: el eterno retorno. Este pensamiento suena igualmente en la cita de *La voluntad de poder* que hemos presentado al principio. Nietzsche intentó siempre expresarlo sólo de modo alusivo y parabólico, principalmente, en la tercera parte del *Zaratustra*. Nietzsche intenta pensar a una el tiempo y la eternidad. «Todo va y todo vuelve; eternamente gira la rueda del ser.» El mundo debe ser pensado como una magnitud determinada de fuerza. Ciertamente, no puede predecirse cuándo acabará la múltiplicidad de lo ente, pero no es infinita. Lo que es infinito es el tiempo. Así, toda posible combinación de cosas tiene que haber sido alcanzada ya alguna vez; es más: tiene que ser alcanzada infinitas veces. Pensar y afirmar este pensamiento —que todo retorna, que todo retorna eternamente— es la forma más vigorosa que

[42] Ib., p. 296.

pensarse pueda del decir sí. «Así que ¿la vida era esto?», le diré a la muerte. «¡Adelante! ¡Otra vez!»[43].

¡Oh, hombre! ¡Presta atención!
¿Qué dice la profunda medianoche?
«Yo dormía, dormía»,
de un profundo sueño he despertado:
el mundo es profundo
y más profundo de lo que el día ha pensado.
Profundo es su dolor,
el placer, más profundo aun que el sufrimiento
el dolor habla: ¡pasa!
Mas todo placer quiere eternidad,
quiere profunda, profunda eternidad[44].

5. Para una valoración de Nietzsche

Nietzsche, el solitario.—Nietzsche es un hombre que «quiere crear más allá de sí, y sucumbe de este modo», como dice Zaratustra. La terrible soledad y el abrumador peso de la lucha que el solitario riñó contra los milenios de antiguos valores dominantes, consumieron sus fuerzas, sumergiéndole en la benefactora noche de la locura. Dos años antes de este acontecimiento, Nietzsche le escribía a un amigo:

> ¡Si pudiera darte una idea de mi sentimiento de soledad! Ni entre los vivos ni entre los muertos tengo a alguien a quien pueda sentirme afín. Esto es indescriptiblemente atroz [...][45].

¡Sí! ¡Yo sé de dónde procedo!
Insaciado, igual a la llama
ardo y me consumo.
Luz se torna todo lo que agarro;
carbón, todo lo que dejo:
¡una llama soy, sin duda![46].

Nietzsche, el poeta.—Nietzsche es uno de los grandes escritores en lengua alemana. El *Zaratustra* es una obra maestra de la literatura. Nietzsche conseguía poemas tan perfectos como éste:

---

[43] Ib., p. 571.
[44] Ib., pp. 577 ss.
[45] *Briefe*, en la ed. de Baeumler, p. IX.
[46] Poema *Ecce homo*, II, p. 547.

An der Brücke stand
jüngst in brauner Nacht.
Fernher kam Gesang:
goldner Tropfen quoll's
über die zitternde Fläche weg.
Gondeln, Lichter, Musik —
trunken schwamm's in die Dämmerung hinaus [...]
Meine Seele, ein Saitenspiel,
sang sich, unsichtbar berührt,
heimlich ein Gondellied dazu,
zitternd vor bunter Seligkeit.
—Hörte jemand ihr zu? [.][47].

Nietzsche no era un filósofo sobrio y crítico. Él no demuestra, anuncia y revela una nueva fe. La mesura, la armonía y la moderación en el arte, que él tanto admiraba en los franceses, lo apolíneo, no era lo suyo. Exigía del autor que «cerrara la boca en cuanto su obra la abriera». Pero en cada línea habla él mismo.

Nietzsche, el psicólogo.—Nietzsche estaba dotado de una genial perspicacia psicológica. Era, sobre todo, un psicólogo de lo profundo, de lo oculto, del inconsciente (anticipó muchas ideas del moderno psicoanálisis); desarrolló hasta una maestría suprema el arte del desenmascaramiento: el arte de reconocer los motivos sospechosos y ocultos detrás de los ideales y los ídolos del ser humano, detrás de las «verdades eternas», de la filosofía, la metafísica, la religión, la moral; descubrir el autoengaño humano, los instintos y afanes, el error y la pasión; en suma, lo «humano, demasiado humano». Esto vale en especial para el período medio de su creación, al que pertenece el libro que acabamos de mencionar.

---

[47] Poema *Venedig*, II, 559. [*(N. del T.)*] Ofrecemos una trad. española que, evidentemente, no pretende dar, como el original, una idea de la capacidad nietzscheana para el lenguaje poético:

Estaba en el puente, tan
joven, en la parda noche.
De lejos venía un canto
henchido de gotas doradas,
flotando por la superficie temblorosa.
Góndolas, luces, música —
el canto nadó ebrio hacia el crepúsculo.
Mi alma, una lira,
cantaba invisiblemente conmovida
para sí, en secreto, una canción de gondolero,
trémula de irisada beatitud.
¿La escuchaba alguien? [...] *(N. del T.)*]

Nietzsche, el alemán.—Una naturaleza tan profunda y ambigua, de tantas capas y facetas como Nietzsche, no puede quedar revelada con unas pocas frases o un incluso o tópicos, sin que se cometa con ello una injusticia. Es preciso respirar el espíritu, el aire de sus escritos. Se puede calificar a Nietzsche, tanto de romántico como de antirromántico, tanto de alemán como de antialemán, tanto de cristiano como de anticristiano; pues el combate que el riñó hasta el final es una lucha dentro de su propio pecho, un combate fratricida entre dos lados de su ser, ambos casi igual de fuertes. Esto vale también en la misma medida para su relación interna con la Germanidad. Muchos de sus pensamientos giraban alrededor de la esencia y el destino de lo alemán. Y allí donde más parece despegarse de lo alemán, es precisamente donde, por lo antialemán y lo supraalemán, resulta ser un alemán inconfundible.

Nietzsche, el cristiano.—No ha faltado quien ha aplicado «los logros psicológicos de Nietzsche» (título de un libro de Ludwig Klages), particularmente su arte de poner al descubierto contradicciones, conflictos y motivos ocultos, a Nietzsche mismo. También a su postura respecto al cristianismo: según sus propias palabras, Nietzsche consideraba un honor el proceder de una estirpe que había tomado en serio el cristianismo; que él «en su corazón, nunca había sido obsceno» contra el cristianismo. Calificaba al cristiano perfecto como la forma más distinguida de hombre que se hubiera encontrado en persona. Nietzsche dijo de sí mismo: «pues descontando que soy un *décadent*, también soy su antítesis»[48]. Igualmente, podría haber dicho: «Descontando que soy un cristiano, también soy su antítesis.»

> ¿quién podría nunca, entre los alemanes, haber «acabado» antes interiormente con el cristianismo que este incondicionalmente recio e impávido negador de Dios [...]? «El Cristo quiere irse de sí», se dice el *El caso Wagner;* ¿quién habría sido un cristiano más apasionado, heroico, ascético y desesperado que Nietzsche?
>
> Hasta los instantes del derrumbe espiritual podemos seguir las huellas de esta incesante lucha con el cristiano íntimo[49].

De este modo, el acerbo anticristianismo de Nietzsche aparece como una superabundancia de su apasionada defensa interior contra un cristianismo más fuerte que él.

---

[48] *Ecce Homo*, II, p. 251.

[49] Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mithologie*, Berlin, 1929, p. 73.

> Unos días antes de su colapso, provocó un alboroto callejero con un ataque de nervios. Un caballo de tiro, viejo y cansado, que estaba en la plaza, delante de su carro, suscitó con tal fuerza la compasión del gran destructor de la compasión, que se le abrazó al cuello y lloró copiosamente [...][50].

Nietzsche, el profeta.—Posiblemente ningún pensador de los siglos modernos haya poseído un olfato tan fino para el porvenir como Friedrich Nietzsche. El ve cómo las culturas ya crecidas comienzan a disolverse; ve también cómo se tocan y entrelazan cada vez más; ve cómo, merced a ello, se relativizan las concepciones del mundo, los órdenes sociales, las leyes morales; ve y profetiza la aparición del nihilismo europeo, la pérdida de todo orden vital o de valores vinculante. Ve al ser humano ante la tarea de acometer la configuración de su vida tras el derrumbe del antiguo orden, esbozar por sí mismo sus valores, y ello, a una escala de validez universal, que alcanza a todo el mundo. «He aquí la monstruosa tarea de los grandes espíritus del siglo venidero.»

Nietzsche y la posteridad.—Nietzsche era un brillante y genial escritor y estilista, un psicólogo de una finura absoluta, un mordaz crítico y panfletista; en definitiva, una personalidad fascinante; todo ello hace difícil traspasar estos primeros planos y máscaras hasta poder ver el núcleo de su filosofar. Sin embargo, hoy día, nueve decenios después de su muerte, tras múltiples fases y malentendidos en la interpretación nietzscheana, ha llegado a quedar totalmente claro que sólo se le puede hacer justicia si se le concibe como pensador y se medita su pensamiento. Al intentar esto, la mayoría de las interpretaciones nietzscheanas habidas hasta ahora aparecen, en el mejor de los casos, como también correctas, o parcialmente correctas; y no pocas veces, asimismo, si el intérprete es un pensador autónomo y de categoría, como un reflejo de las propias concepciones, que se introducen, como interpretación, en la obra de Nietzsche. Es cierto que Nietzsche, junto con Schopenhauer, Hamann y Herder, Goethe (con ciertas restricciones), se pone de lado del sentimiento, del instinto, de la voluntad, de la «vida» y, por ende, puede ser contado dentro de la «filosofía de la vida» y sus precursores. Es cierto que «el filósofo de Sils-María fue el primero en darle a la palabra vida ese maravilloso y embriagador tono áureo»[51]. Es cierto que la doctrina de Nietzsche, comparada con la de Schopenhauer, tiene un rasgo optimista-heroico. Es cierto que Nietzsche es un diagnosticador y crítico de la cultura con dotes proféticas, muchas de

---

[50] *Briefe*, en la ed. de Baeumler, p. 521.
[51] Erdmann, *Grundriß*, p. 673.

cuyas predicciones ya se han cumplido. Es cierto que mucho de lo que se ha dicho sobre él, y, sin embargo, parece como si, aparte de unas pocas cosas sueltas, en nuestro siglo aun tenemos por delante una confrontación plena con el abismo que abre la filosofía de Nietzsche, el choque con el pensar de Nietzsche.

Este anuncio se apoya, sobre todo, en que los escritos de Nietzsche, alterados y mutilados por los administradores de sus papeles póstumos —a la cabeza de ellos, su hermana, Elisabeth *Förster-Nietzsche*— se están publicando ahora en una nueva edición completa, y que, paralelamente a ello, hay nuevas investigaciones que arrojan una nueva luz sobre la persona y la obra[v].

[v] Debe nombrarse, sobre todo, la ed. de las obras por G. Colli y M. Montinari (en Berlín, a partir de 1975). El foro más importante de discusión sobre Nietzsche son los *Nietzsche-Studien*, que aparece anualmente desde 1972. En los Estados Unidos, Nietzsche fue dado a conocer gracias a Walter Kaufmann, sobre todo; en el ámbito de lengua alemana, entre otros, por Martin Heidegger con su obra *Nietzsche* (1960), en dos tomos, que, no obstante, interpreta a N. según los intereses de Heidegger. También en Francia tiene lugar ahora una intensa dedicación a N., obstaculizada a veces por ser este autor leído mayoritariamente en traducciones francesas. Una exposición, basada en investigaciones precisas, del colapso de Nietzsche la da Anacleto Verrecchia, *La catastrofa de Nietzsche a Torino*.

CAPÍTULO CUARTO

CORRIENTES SECUNDARIAS. REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE KANT

I. CORRIENTES SECUNDARIAS

Los tres capítulos precedentes trataban las tres corrientes principales del pensar filosófico en el siglo XIX. Aparte de ellas, hay otras que no encajan fácilmente en el esquema en que se basa nuestra exposición. Calificarlas de «corrientes secundarias» está justificado si atendemos a su influjo en la conciencia general del siglo, pues ésta estuvo determinada, de hecho, por las tres corrientes principales señaladas; no se pretende, sin embargo, una minusvaloración de su contenido de pensamiento.

1. FRIES Y HERBART

Estos dos pensadores fueron contemporáneos de Hegel. Pero se colocan, de hecho, en oposición a él y a toda la filosofía especulativa del idealismo alemán. Jakob Friedrich *Fries* (1773-1843) es considerado el principal representante del llamado psicologismo en filosofía. Se denomina así la concepción según la cual el fundamento de la filosofía no es la lógica constructiva, sino el análisis psicológico de la conciencia, la investigación de la experiencia interna. La obra principal de Fries, la *Nueva crítica de la razón*, se construye sobre la obra de Kant. Pero lo que, según Kant, se llaman las formas *a priori* de nuestro conocimiento, no debe ser buscado, según Fries, por un método «trascendental», sino sólo por una investigación psicológica. Con ésta, desde luego, encontraremos estas formas en nuestra conciencia, pero sólo *a priori*, precisamente por la autoobservación, por experiencia interna.

La importancia principal de Johann Friedrich *Herbart* (1776-1841) está igualmente en el ámbito de la psicología, y además, el de la pedagogía. El fin de la filosofía es la elaboración de los conceptos, de tal manera que las contradicciones —a diferencia de Hegel, que pretende asumirlas en el pensamiento— queden perfectamente eliminadas, hasta

que se origine un concepto total de la realidad, unitario y libre de contradicciones. El fin de la psicología es investigar los procesos anímicos según leyes estrictamente causales, al modo de las ciencias naturales. «La vida anímica se adecúa a leyes exactamente igual a las estrellas del cielo.» Hay una estática y una mecánica de las representaciones y de los enlaces entre representaciones. Con ellas basta para explicar todos los procesos anímicos sin la ayuda de especiales «facultades», como las que solía usar la psicología antes de Herbart.

A estos dos hombres se les puede añadir un tercero, Friedrich Eduard *Beneke* (1798-1854). También él ve en la psicología la disciplina en la que se fundamenta la filosofía.

2. Metafísica inductiva: Fechner y Lotze

Hemos visto cómo, tras la muerte de Hegel, las ciencias naturales se liberaban del tutelaje de la filosofía, surgiendo, sobre una base científico-natural, una filosofía positivista y materialista. Aparte de los ya nombrados, sus representantes principales eran Ludwig *Büchner* (1824-1899) —cuya obra magna, *Fuerza y materia*, alcanzó una difusión asombrosa— y Jakob *Moleschott* (1822-1893).

Pronto se planteó la necesidad de, reconociendo plenamente y englobando los nuevos conocimientos de la ciencia natural, volver a crear un cuadro filosófico global y abarcante que también le concediera todo su valor a las fuerzas de la psique y del espíritu. El intento de tender un puente de las ciencias naturales a la metafísica, de crear una metafísica del espíritu que no ignorara a las ciencias naturales, sino que surgiera inductivamente a partir de ellas, fue realizado, primero, por dos alemanes, ambos procedentes de la escuela de las ciencias naturales exactas.

Gustav Theodor *Fechner* (1801-1887) empezó siendo físico. El camino por el que Fechner llega a la metafísica es la extensión y generalización de los conocimientos proporcionados por las ciencias naturales. Hay, sobre todo, dos puntos de vista que Fechner toma del conocimiento de la naturaleza y prolonga. Uno es el pensamiento de la animación de todos los seres (*Allbeseelung*). No sólo el ser humano y el animal tienen una vida anímica. Dado que no existe un límite estricto entre el reino vegetal y animal, estamos autorizados a suponer que también la planta tiene una vida anímica (*Nanna, o sobre la vida anímica de las plantas*). Pero no sólo lo llamado vivo está animado. Todo el universo lo está, también los átomos y los astros. Así, también la tierra es un ser animado, deducción por analogía que Fechner realiza muy

sutilmente, pero que, naturalmente, y como él mismo sabe, no garantiza una seguridad absoluta como las ciencias naturales exactas (*Zendavesta, o sobre las cosas del cielo y del más allá.)* El segundo punto de vista es el llamado paralelismo psico-físico, la opinión de que lo psíquico y lo físico, el pensar y el ser corporal, coexisten, no son idénticos, pero hay entre ambos un paralelismo absoluto, de modo que a cada proceso en el aspecto psíquico le corresponde un proceso en el aspecto físico. (Ya hemos indicado, al hablar del ocasionalismo y de la armonía preestablecida de Leibniz, la dificultad que conlleva sostener consecuentemente esta opinión.)

Rudolf Hermann *Lotze* (1817-1881), médico y fisiólogo primero, paisano de Fechner (era también de la región de Lusacia), recorre una trayectoria semejante a la de éste. Su principal obra filosófica se llama *Microcosmos, ideas sobre historia natural y sobre la historia de la humanidad.* Partiendo de consideraciones sobre el cuerpo y el alma, sobre la vida, el ser humano, el espíritu, y el curso del universo, conduce hasta la historia y la conexión universal de todas las cosas. La preocupación principal de Lotze es reconciliar las necesidades del sentimiento y de la fe —la visión estético-religiosa del mundo— con las de la ciencia. Lotze parte, como indican los títulos que fue publicando, siguiendo la serie que hemos señalado, del ser humano, e intenta explicar por analogía con éste el todo del universo. Lotze no era dogmático. Extraía sus conclusiones con extrema prudencia.

La obra de Fechner y Lotze ha tenido en el siglo XX una estimación mayor que en vida de ellos. Es esto mérito, sobre todo, del relevante psicólogo Wilhelm *Wundt* (1832-1920). Wundt empezó siendo fisiólogo. Luego, se paso a la psicología. Es el fundador de la psicología experimental en Alemania. Además, dio el paso de compendiar en una metafísica los resultados de las diferentes ciencias.

3. Eduard von Hartmann

Durante su vida, Eduard von Hartmann (1842-1906) era conocido para el gran público, sobre todo, como autor de la *Filosofía del inconsciente.* Esta obra de juventud —Hartmann la escribió entre los veintidós y los veinticuatro años de edad— se publicó por primera vez en 1868. En 1904 aparecía la undécima edición, su extensión había crecido de uno a tres gruesos tomos. La obra contiene las líneas fundamentales de un sistema metafísico. Hartmann lo describe como «una síntesis de Hegel y Schopenhauer, con predominio decisivo del primero». Se elaboran pensamientos de Spinoza y Leibniz, y además, los

conocimientos más recientes de las ciencias naturales, especialmente de la biología. Pero el punto de partida es el concepto de inconsciente, que ya había aparecido en Schelling.

Este concepto ya no le resulta extraño al lector de hoy, que sabe, o ha oído al menos hablar de ello, que el moderno psicoanálisis, a partir de Freud, ha revelado en el inconsciente todo un continente lleno de maravillas. En 1868, el concepto de inconsciente era familiar, a lo sumo, a quienes habían estudiado la filosofía de Schelling. Para Hartmann, ocupa el punto central: para él, el «inconsciente absoluto» es el «tercer idéntico detrás de la materia y la conciencia», el fondo, la fuente y la unidad abarcante de la esencia del mundo. No podemos seguir aquí cómo va rastreando Hartmann el efecto de este inconsciente en la materia, el reino animal y vegetal, en la corporalidad del ser humano, en el espíritu humano, el amor, el sentimiento, la creación artística, el lenguaje y la historia. Sólo podemos retener que fue un hecho que preparó el camino para muchos de los que vinieron después.

No cabe duda de que los poetas, los grandes conocedores del alma humana, habían vivido siempre en este reino, y bebido de él; incluso lo habían reconocido. Así, *Jean Paul* (Johannes Friedrich Richter, 1763-1825), por ejemplo, dice:

> Medimos en muy poco las riquezas del Yo cuando ignoramos el enorme reino de lo inconsciente, esa verdadera África interior en todos los sentidos. De todo el amplio globo terráqueo de la memoria, sólo giran ante el espíritu, en cada segundo, unas pocas cumbres iluminadas, y todo el resto del mundo permanece entre sombras.

Nuestro siglo ha entendido el concepto de inconsciente, sobre todo, desde un punto de vista psicológico, y menos filosófico; acaso demasiado poco.

Después de esta obra de juventud, Hartmann, a lo largo de decenios de trabajo de pensamiento, se ocupó sistemáticamente de casi todos los campos de la filosofía: teoría del conocimiento, filosofía de la religión, ética, estética, filosofía de la naturaleza, psicología, filosofía del lenguaje, publicando una larga serie de escritos, algunos también de divulgación. Una y otra vez, insistía en que no debía verse en la *Filosofía del inconsciente* la única piedra angular de su sistema; para conocerlo y juzgarlo, era preciso conocer toda la obra.

Mientras vivió, ninguno de sus pensamientos obtuvo, ni por aproximación, un eco tan intenso como su obra primeriza. Sólo después de su muerte se cambiaron las tornas. Modernamente, Hartmann es apreciado cada vez menos como metafísico, y en cambio, cada vez más como teórico del conocimiento. Sus obras principales en este campo

—*Fundamentación crítica del realismo trascendental, El problema fundamental de la teoría del conocimiento* y *Teoría de las categorías*— pusieron los cimientos para el realismo crítico que ha ido ganando cada vez más terreno en el siglo XX, sobre todo en las ciencias naturales, pero no sólo en ellas. El realismo crítico se encuentra, en cierta medida, a medio camino entre el realismo ingenuo, que acepta lo dado como la realidad sin más, y el idealismo trascendental de Kant. El realismo crítico es «crítico» en oposición al realismo ingenuo, por cuanto es consciente de que lo que, al principio, nos es dado como sensación, sólo es algo en nuestra conciencia, y no es todavía la «realidad», ya que distingue (como Kant) entre el mundo como fenómeno y el mundo en sí. Pero es realismo, en oposición al idealismo de Kant, por cuanto que no ve el mundo real externo, el mundo en sí, como lo incognoscible de por sí.

II. EL NEOKANTISMO

1. GENERALIDADES. ORIGEN

> Después de casi sesenta años de pacífica y solitaria evolución, el inquietante escocés[1] de Konisberg, en el año 1781, sacude al mundo de su «sueño dogmático» con su célebre *Crítica de la razón pura*. Desde entonces hasta nuestros días, la filosofía crítica ha conservado su supremacía, entonces conquistada [...]. La filosofía de Schopenhauer ascendió con la ola romántica...para tener un breve florecimiento; después de 1859, la teoría de la evolución arrambló con todo lo que la había precedido, y hacia el final del siglo, los refrescantes ataques iconoclastas de Nietzsche dominaron la escena filosófica. Pero todo eran meros movimientos secundarios de la superficie; bajo ellos, la vigorosa corriente del kantismo, imperturbable, empujaba hacia adelante, haciéndose cada vez más vasta y profunda [...][2].

Por exagerado que sea llamar meros movimientos de la superficie a todo lo que siguió después de Kant, las frases precedentes constituyen una acertada caracterización de la orientación general del desarrollo filosófico hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX. Se empezó a reconocer que los constructores de sistemas, Fichte, Schelling, Hegel, así como Herbart, Fries, los positivistas y Schopenhauer, tenían, ciertamente, una base en Kant, pero demasiado tenue, que la filosofía, para

---

[1] Que los antepasados de Kant eran originarios de Escocia fue algo admitido durante mucho tiempo, toda vez que Kant mismo lo creía. Sin embargo, no constan pruebas documentales de ello.

[2] Durant, *Denker*, p. 241.

desventaja suya, se había alejado mucho del punto de vista crítico de Kant.

En los idealistas, la doctrina kantiana de la espontaneidad del Yo, de la parte creadora del pensar en la constitución de la experiencia, había llevado a dejar sólo a la vista este yo creador, descuidando el hecho de que en las impresiones del sentido interno y externo nos es «dado» algo que no es producido por el yo. El positivismo y el materialismo, en cambio, se habían atenido exclusivamente a esto «dado», descuidando el resultado de las investigaciones trascendentales de Kant. La metafísica de Schopenhauer había introducido la voluntad, a la que reconocía como el ser más íntimo de nuestro Yo, y por analogía, la interpretaba como algo dentro de todo el mundo de lo dado; hacía así de la cosa en sí kantiana un uso que Kant, sin duda alguna, hubiera desautorizado.

El impulso para que la reflexión volviera a Kant partió de tres hombres. El primero, procedente de las ciencias naturales. El relevante investigador Hermann von *Helmholtz* (1821-1894) insistía enérgicamente en que la ciencia natural estaba necesitada de una investigación epistemológica y un esclarecimiento de sus propios conceptos fundamentales. Y remitía a Kant como el pensador cuya filosofía podía conseguir algo así. Friedrich Albert *Lange* (1828-1875) escribió su célebre *Historia del materialismo*, que trata el materialismo en dos partes, antes y después de Kant. Lange presenta una prueba de que el «materialismo» es imprescindible como principio de investigación en la ciencia, pero que no resulta apropiado ni suficiente para construir una metafísica sobre él y conocer la esencia profunda de las cosas. Lange señala que «materia» es en sí mismo un concepto de nuestro entendimiento. Por último, Otto *Liebmann* (1840-1912), en su libro *Kant y los epígonos* (1865), lanza un alegato en favor de una vuelta a Kant. En el libro, investigaba, una tras otra, las principales corrientes filosóficas aparecidas después de Kant, desde el punto de vista del criticismo kantiano, y terminaba cada capítulo con el postulado: «Así pues, hay que volver a Kant.»

A estos hombres les siguió un renacimiento del kantismo en Alemania y otros países europeos. Surgió tal cantidad de literatura sobre Kant que apenas se la podría dominar. A pesar de la temprana escisión de este neokantismo en diferentes «escuelas», es posible, sin embargo, comprobar algunos caracteres comunes de este movimiento filosófico:

1. «Entender a Kant significa ir más allá de él»: esta sentencia del neokantiano Windelband vale, en mayor o menor medida, para todos los neokantianos. Nadie se conformaba con volver a poner la doctrina

de Kant a la luz correcta y dejarle hablar por sí mismo. Todos los neokantianos intentan prolongar la doctrina de Kant en una u otra dirección.

2. El punto en el que los propios neokantianos critican a Kant es, sobre todo, la cosa en sí. Ya Liebmann había calificado de absurda la suposición kantiana de una cosa en sí fuera del espacio y del tiempo, considerándola fuente de todos los malentendidos y extravíos que siguieron a Kant.

3. Hemos intentado dejar claro en nuestra exposición de Kant que no se le hace justicia al verle sólo como teórico del conocimiento. El interés principal de Kant era práctico y moral. Es propia de muchos neokantianos una cierta restricción del campo visual al problema epistemológico y a los logros de Kant en este sentido.

2. La escuela de Marburgo

A la vista del asombroso número de mentes originales y de obras que produjo el neokantismo, apenas podemos hacer aquí otra cosa que dar una lista, la cual, naturalmente, no puede hacer justicia a los méritos particulares de cada uno. Los tres hombres que hemos nombrado anteriormente habían postulado, más que realizado sistemáticamente, la reflexión de vuelta a Kant. El fundador propiamente dicho del neokantismo es Hermann *Cohen* (1842-1918). Primero, en sus tres obras *Teoría kantiana de la experiencia*, *La fundamentación kantiana de la ética* y *La fundamentación kantiana de la estética*, Cohen investiga las tres partes principales del trabajo crítico de Kant. Después, con la correspondiente tripartición, da su propia continuación de los pensamientos kantianos, en las obras *Lógica del conocimiento puro*, *Ética de la voluntad pura* y *Estética del sentimiento puro*. La dirección en que se orienta esta prolongación es eliminar por completo la cosa en sí. Cohen desecha el dualismo de intuición y pensamiento como dos formas de conocimiento coexistentes y con iguales derechos. Explica también la intuición como una forma del pensar. No hay, pues, un material bruto «dado» como tal, sino que toda sensación y percepción es ya algo del pensamiento.

El conocimiento es el proceso que avanza hasta el infinito, y cuya meta, nunca alcanzable del todo, es penetrar plenamente, de acuerdo con la razón, en el mundo de los objetos, sustituyendo así todo lo subjetivo por un universal objetivo. Lo mismo vale para la Ética. También en el querer y en el actuar humano tiene lugar un proceso infinito que apunta a una superación, cada vez mayor, de lo subjetivo, a la progre-

siva realización de la razón moral objetiva en un Estado de derecho perfecto. Correspondientemente, Cohen ve en el desarrollo del arte el afán, siempre progresivo, por alcanzar una adecuación del sentimiento a leyes objetivas y puras.

Con Cohen, que profesaba en Marburgo, están asociados los nombres de la llamada así por este motivo, Escuela de Marburgo. Paul *Natorp (1854-1924)* se convirtió en su auténtico portavoz, gracias a sus dotes para hacer exposiciones claras y comprensibles. Natorp, que, por lo demás, coincide en lo esencial con Cohen, enlaza especialmente con la teoría del conocimiento de Kant. Su esfuerzo se orientaba a una fundamentación crítica de las ciencias naturales, la psicología y la pedagogía.

Esto se convirtió en el punto de partida de toda una serie de posteriores «fundamentaciones» críticas de las diversas ciencias. El filósofo del derecho Rudolf *Stammler* (1856-1938) intentó una fundamentación crítica de la teoría de derecho; otros, como Karl *Vorländer* (1860-1928), una fundamentación crítica del marxismo. Artur *Liebert* (1878-1946) consideraba que la filosofía crítica misma precisaba de una fundamentación semejante. Así como otros preguntaban: ¿Cómo es posible la ciencia natural, etc.?, Liebert planteaba la pregunta: ¿Cómo es posible la filosofía crítica?, lo cual dio pie al autor de una recensión para preguntar a su vez: «¿Cómo es posible preguntar «¿cómo es posible la filosofía crítica?»

En general, eran más bien los filósofos que los científicos de las correspondientes disciplinas quienes se interesaban por semejantes «fundamentaciones».

El otro pensador que sobresale en la Escuela de Marburgo, y en todo el neokantismo, es Ernst *Cassirer*, nacido en 1874, discípulo de Cohen en Marburgo, catedrático en Berlín y Hamburgo, muerto en abril de 1945 en Nueva York, donde, forzado a emigrar de Alemania, y tras haber pasado por Oxford y Gotemburgo, había encontrado por fin un lugar donde trabajar. Las obras principales de Cassirer son *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia de la Edad Moderna*, y *Filosofía de las formas simbólicas*. Los escritos de Cassirer se caracterizan por la inaudita cantidad de material histórico elaborado, por la extensión del campo de visión más allá de la filosofía especializada, particularmente a las ciencias naturales —a cuya fundamentación epistemológica contribuyó— y por la claridad y transparencia del estilo, también cuando se trata de pensamientos difíciles. Lo que vale para los maestros neokantianos de Cassirer con relación a Kant —que enlazan con él para ir más allá de él—, vale a su vez, en cierto sentido, para Cassirer mismo en su relación con Cohen y Natorp. Para éstos, el conocimiento digno de este nombre era esencialmente sinónimo de conocimiento científico, que

ellos equiparaban prácticamente a la matemática y la ciencia natural. Cassirer dirige sus investigaciones, además, a las llamadas ciencias del espíritu y de la cultura; engloba también en su filosofía el pensamiento lingüísitico, mítico y religioso, así como la intuición artística, como mundos autónomos y diferentes frente a la ciencia. Lo mismo vale, en particular, para sus últimas obras, publicadas en parte en el extranjero, en inglés: *An Essay on man* [traducido al español como *Antropología filosófica*] y *The Myth of State* [*El mito del Estado*].

El pensamiento de Cassirer creció a partir del neokantismo, cuya edad dorada puede fijarse, más o menos, entre 1870 y 1930. Sin embargo no sólo cronológicamente pertenece al siglo XX, sino también por rasgos esenciales de su contenido; por ejemplo, Cassirer traslada el peso de su trabajo crítico de la conciencia y el conocimiento al *lenguaje*, apoyándose en la lingüística, que sólo surgió como ciencia exacta a comienzos de nuestro siglo (sobre todo, gracias a las investigaciones del suizo Ferdinand de Saussure, 1857-1913).

El concepto de *símbolo* puede ser considerado como el concepto central de Cassirer. Según éste, nunca jamás podemos aprehender inmediatamente o reproducir algo real. Necesitamos siempre de la mediación de un sistema de símbolos o signos. Con esta doctrina, Cassirer se aproxima a la moderna teoría de los signos o *semiótica*, entre cuyos fundadores destaca el norteamericano Charles *Morris* (1901-1979).

Anticipándome al siglo XX, voy a introducir aquí algunas palabras explicativas sobre la semiótica. La palabra se deriva del griego *sema*=signo. Hay día, se entiende por semiótica una teoría universal de los sistemas de signos. Universal, o sea, una teoría que no sólo comprende las lenguas naturales (en tanto que son los sistemas más importantes), sino también los lenguajes artificiales (tanto los lenguajes auxiliares internacionales, como el ido, el esperanto y otros, como los lenguajes formalizados, construídos con fines científicos), así como los lenguajes de programación para ordenadores, signos gráficos (por ejemplo, señales de tráfico, ideogramas), símbolos en el arte y la religión; por último, también sistemas de comunicación en el reino animal

Morris construye su obra *Foundations of the theory of signs* [*Fundamentos de la teoría de los signos*] aparecida en 1938, sobre pensamientos de Frege y Peirce, así como del pragmatismo americano y del círculo de Viena. Para las reflexiones semióticas es fundamental la cualidad del signo de «estar en lugar de otra cosa» (por ejemplo, los signos escritos en lugar del sonido hablado, las notas musicales en lugar de la melodía, la luz verde para «se puede pasar»). El signo, lo designado por él y aquel que lo utiliza (como emisor o como receptor) constituyen el «triángulo semiótico», entre cuyos vértices existen múltiples relaciones

La rama de la semiótica que estudia las relaciones entre el signo (símbolo) y lo designado (o denotado) se llama semántica. Para esta relación, hay que observar que en la palabra, en tanto que «signo lingüístico», no existe ninguna referencia directa de la palabra (hablada o escrita) y un objeto (real o pensado); que esta relación, antes bien, viene proporcionada por un concepto.

El famoso novelista Umberto *Eco* es profesor de semiótica en Bolonia. Para el lector informado, sus obras literarias contienen numerosas referencias a la semiótica.

3. La Escuela alemana suroccidental (también llamada Escuela de Baden)

La segunda escuela importante del neokantismo estuvo, desde el principio, en oposición a la de Marburgo. Su sede principal fue Heidelberg. Sus cabezas principales son Wilhelm *Windelband* (1848-1915), discípulo de Lotze, y Heinrich *Rickert* (1863-1936). Windelband fue quien dio los estímulos decisivos, Rickert fue el sistemático. Las obras más importantes del último son *Los límites de la formación conceptual científico-natural, Ciencias de la cultura y ciencias de la naturaleza,* y *Sistema de filosofía*. Los pensamientos fundamentales de ambas escuelas son comunes a ambas.

Como ya muestra el título de las obras de Rickert, esta escuela no está orientada únicamente a las ciencias naturales. Las ciencias del espíritu y la cuestión de su fundamentación autónoma, así como su correcta demarcación frente a las ciencias de la naturaleza, desempeñan un papel destacado. Windelband ve la diferencia principal en que las ciencias naturales se orientan hacia leyes universales (ciencias «nomotéticas»), las ciencias de la cultura, en cambio, a lo particular, lo singular, lo individual (ciencias «idiográficas»). La diferencia estriba, pues, según él, en el *método*.

Hay una segunda peculiaridad de esta escuela, relacionada con el giro que da hacia la cultura y las ciencias de la cultura. Si las ciencias de la cultura, siendo la historia la más importante de ellas, buscan y describen al individuo, ello presupone necesariamente una selección de entre un sinnúmero de fenómenos individuales, y esta selección —si es que no ha de ser arbitraria— presupone una pauta. La cual sólo puede consistir en una relación de los objetos con *valores*. El concepto de valor —introducido por Lotze en la filosofía— adquiere un significado muy particular, no sólo como imprescindible para la metodología de las ciencias del espíritu, sino como fundamento de todo actuar y cono-

cer humano. Hay valores trascendentales —es decir, no derivables de la experiencia dada—, que contienen un *deber*, leyes ideales en el ámbito de lo verdadero, de lo moral y lo bello. Un juicio es verdadero cuando corresponde «verdaderamente» a la ley del valor. Una acción es buena cuando corresponde «bien» a la ley del valor. Estos valores son supratemporales. Tienen validez independientemente de toda experiencia. No tienen un ser físico, ni tampoco psíquico; en los actos psíquicos nos regimos por estos valores existentes en sí. Su ser es «validez».

Los valores se realizan en las configuraciones objetivas del espíritu humano: ciencia, estado, derecho, arte, religión. En concreto, Rickert determina los siguientes ámbitos de valores: la lógica, con la verdad como valor supremo, la estética (belleza), la mística (sacralidad, lo todo-uno), la ética (lo bueno, moralidad, comunidad de hombres libres), la erótica (felicidad, comunidad de amor, entrega) y la religión (sacralidad, piedad).

La totalidad de estos valores tiene que determinar la vida. Cuando se toma un valor y se le atribuye a él solo toda validez dominante, surge una concepción unilateral del mundo.

Un pensador que intentó unificar los pensamientos de las dos escuelas neokantianas es Bruno *Bauch* (1877-1942).

4. Vaihinger

Un lugar especial dentro del neokantismo lo ocupa Hans *Vaihinger* (1852-1933). Su obra más importante lleva el título de *La filosofía del como-si. Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad.* Básicamente, Vaihinger la escribió a los veinticinco años, pero no la publicó hasta treinta y cinco años después.

El concepto central de Vaihinger, como ya muestra el título, es la ficción. De ahí que su filosofía sea llamada ficcionalismo. Ficción puede significar literatura, ficción poética (en el sentido en que, en inglés, la literatura novelística se llama *fiction*). En la ciencia, se designa como ficción una suposición cuya improbabilidad, o incluso su imposibilidad, es conocida, pero que se aplica como concepto auxiliar, y como tal, presta buenos servicios. La expresión lingüística exacta para la ficción es la partícula «como si». No debe confundirse la ficción con la hipótesis. También ésta es un supuesto de trabajo de cuyo valor de verdad definitivo no tengo porqué estar convencido en absoluto. Espero, sin embargo, que, pronto, por medio del examen y el material de la experiencia, pueda «verificar» la hipótesis, probarla como verdadera, o demostrar que es falsa, y abandonarla. En el caso de

la ficción, no espero eso. Reconozco de antemano que es falsa o contradictoria. Sin embargo, la aplico; y con éxito.

Recordemos que ya Kant había aplicado la fórmula «como si» en un importante lugar de su obra: al explicar las «ideas regulativas» de la razón, el alma, el mundo, Dios.

Pues bien, Vaihinger encuentra que este procedimiento lo estamos aplicando constantemente a los ámbitos más diversos, en nuestro pensar y en nuestro comportamiento. Por ejemplo, en matemáticas, el concepto de lo infinitamente pequeño es completamente contradictorio y, sin embargo, del todo imprescindible. Lo mismo ocurre con innumerables otras suposiciones de las ciencias de la naturaleza, la teoría del derecho, la economía política, la historiografía. En ética, por ejemplo, el libre albedrío es un contrasentido lógico: a pesar de ello, constituye el fundamento imprescindible de nuestro orden moral y jurídico. También en religión conservamos conscientemente suposiciones falsas o indemostrables, por que nos son «queridas», es decir, son útiles e imprescindibles en la práctica.

Vaihinger plantea entonces la pregunta: ¿Cómo es posible que alcancemos algo correcto utilizando suposiciones que sabemos falsas? Contesta: el pensar es una función orgánica que actúa con un fin. Originariamente, no es otra cosa que un medio en la lucha por la existencia. Sirve a la autoconservación del ser vivo. No existe por su propia voluntad. Pero en el curso de la evolución —y siguiendo una ley de «proliferación de los medios sobre el fin»— se llega finalmente a que el pensar sea ejercido como pensar teórico, por mor de sí mismo, con el fin del «conocimiento» puro. Pero no está hecho para ello, y es por eso inservible.

El pensar es una técnica. La lógica es la teoría de la técnica del pensar. Aparte de los métodos ordenados, regulares de la lógica, las reglas técnicas, hay «conceptos técnicos», métodos irregulares del pensar, ardides, por así decirlo, que se revelan adecuados en la lucha por la existencia. Los más importantes de éstos son las ficciones.

Poco a poco, las ficciones van constituyendo todo un mundo —irreal— de por sí. Pero todo este mundo del «como si», aunque irreal, no carece de valor. Al contrario, tanto para toda la vida espiritual superior del ser humano, para la religión, la ética, la estética, como para la ciencia, es incluso más importante que el mundo de lo «real». Vaihinger llega de este modo a un concepto de verdad totalmente diferente. «Verdadero» es la predicibilidad, la calculabilidad previa de una experiencia, por medio de la cual obtenemos la posibilidad de organizar correctamente nuestro comportamiento. Si las ficciones cumplen esta función —y así lo hacen—, son «verdaderas» para nosotros. La

utilidad no es otra cosa que la utilidad para la vida. No existe otra pauta «objetiva».

Puede verse claramente que estos pensamientos de Vaihinger no quedan lejos de los de Nietzsche (ni tampoco de los de Schopenhauer). Aparte de Kant, Vaihinger invoca sobre todo a Nietzsche, aunque sólo a modo de confirmación, pues no conoció la obra de Nietzsche hasta después haber escrito primero sus pensamientos. Estas ideas de Vaihinger se tocan muy estrechamente con las del pragmatismo norteamericano, y en parte, también, con las de la posterior «filosofía de la vida» alemana. Habremos de tratar a ambas en la parte siguiente.

5. Corrientes afines en Alemania y en otros países

Como reflexión crítica, el neokantismo era una reacción contra la especulación idealista, por un lado, y contra la interpretación materialista de la ciencia natural, por otro. Pero, a la vez, es expresión de una corriente *historizante* general en el espíritu europeo, y especialmente alemán, del siglo XIX. De modo semejante a como el arte de esta época muestra una serie de intentos por revivificar los estilos de épocas pasadas, también en filosofía se llegó, primero, a una revivificación del interés por la historia de la filosofía —son dignos de mencionarse aquí los nombres de Kuno *Fischer* (1824-1907) y Johann Eduard *Erdmann* (1805-1892)— y, en segundo, a numerosos intentos por reavivar sistemas del pasado, o enlazar con ellos. Junto al neokantismo, que es el más importante de estos intentos, surgieron un *neofichteanismo*, un *neohegelianismo*, un *neofriesianismo*, y en terreno católico, a raíz de la encíclica papal de 1879, el *neotomismo*. Fuera de Alemania, el neokantismo tuvo lugar, sobre todo en Francia, donde es de mencionar el nombre de Charles *Renouvier* (1815-1903). En Inglaterra y en Italia aparecieron escuelas neoidealistas que, aparte de Kant, enlazaban sobre todo con Platón y Hegel. Así, en Inglaterra, Francis Herbert *Bradley* (1846-1924) y Bernard *Bosanquet* (1848-1923); en Italia, sobre todo, Benedetto *Croce* (1866-1952). La obra principal de Croce se titula *Filosofía del espíritu*. También son célebres sus escritos sobre estética y filosofía de la historia. Croce fue una personalidad de un pensamiento universal. No sólo se ocupó de filosofía, sino también de historia, historia del arte, crítica literaria, economía y política. Desde 1903, expuso siempre sus opiniones en la revista *La critica*, fundada por él. Su filosofía es una síntesis de pensamientos hegelianos, que constituyen la base, positivismo y pragmatismo, corriente que hemos de tratar todavía.

Un segundo e importante representante del neohegelianismo en Italia es Giovanni *Gentile* (1875-1944). En Francia, como pensador neoidealista de influencia comparable a la de Croce debe nombrarse a Léon *Brunschwig* (1869-1944). Sus obras más importantes, aun no muy conocidas en Alemania, se titulan: *La modalidad del juicio, Introducción a la vida del espíritu, Las etapas de la filosofía matemática, El progreso de la conciencia en la filosofía occidental*, y *Razón y religión*.

En esta breve enumeración, hay que mencionar, por último, a Vladimir Soloviov (1853-1900), uno de los pensadores más destacados que haya producido Rusia, y que tiene una considerable influencia en los pensadores rusos fuera del comunismo y de la Unión Soviética. En Alemania, este dotado artista del lenguaje es conocido por ser el autor del genial *Relato del anticristo*; desde 1953, se viene publicando una edición completa de sus obras filosóficas en lengua alemana. En la filosofía cristiana de la unidad del todo que formuló Soloviov, el pensamiento formal occidental se compenetra con la piedad religiosa rusa.

SÉPTIMA PARTE

PRINCIPALES CORRIENTES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN EL SIGLO XX

UNA NUEVA ÉPOCA

Cuanto más avanza nuestro siglo, más claro se hace que éste significa, o inicia, un nuevo capítulo en la historia de la humanidad y de su pensamiento, que su irrupción supone una profundísima censura en la historia. Es éste un conocimiento del que, probablemente, sólo hemos tomado conciencia en toda su magnitud a partir de la Segunda Guerra Mundial. En algunos campos de gran trascendencia para la filosofía, sin embargo, esto ya era reconocible a principios de siglo.

Lo era, sobre todo, en *Física.*

Lo cierto es que la revolución de la física fue preparada por la *matemática.* Mientras que, hasta el siglo XVIII, los grandes filósofos estaban a la altura de su tiempo por su saber matemático, o incluso eran, como Descartes y Leibniz, creadores en esa ciencia, en el siglo XIX se aflojaron los lazos entre matemáticas y filosofía. Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, no eran matemáticos. El desarrollo de la matemática en la segunda mitad del siglo XIX, tan preñado de consecuencias, con la elaboración de geometrías no euclidianas por el ruso Lobachevski, el húngaro Bolyai y los alemanes Gauss y Riemann, todo ello no estaba, en principio, dentro del horizonte de los filósofos, como tampoco lo estaban los innovadores trabajos de Gottlob Frege en Lógica y Matemática. Nuestra geometría tradicional del espacio, que se remontaba hasta Euclides, todavía obvia para Kant, así como para arreglárselas en la vida cotidiana, con sus tres dimensiones perpendiculares entre sí, resulta ser, con la nueva geometría, un caso especial entre otras geometrías diferentes, cada una igualmente libre de contradicciones. Esto sólo llegó a tener efecto en filosofía cuando, merced sobre todo a la teoría de la relatividad, alcanzó un significado práctico en física (cosa que sus padres apenas habían sospechado, con la excepción de Gauss, quien intuyó que el espacio *a priori* de nuestra intuición y el espacio de la física podían ser diferentes).

El giro en física está marcado, sobre todo, por la teoría cuántica de Max *Planck* (1900) y la teoría de la relatividad de Albert *Einstein* («relatividad especial», en 1905, y «relatividad general», en 1916). La mecánica ondulatoria (*De Broglie, Schrödinger, Dirac*), la mecánica cuántica (*Heisenberg*), y la física nuclear señalan los pasos siguientes. Aun sin entrar en los detalles de contenido de estas teorías, es posible,

sin embargo, transmitir una impresión de las transformaciones fundamentales que sufrió la imagen que la física tenía del mundo.

La física del siglo XIX, y toda la filosofía basada en ella, descansaba sobre dos supuestos fundamentales: se suponía que había unas unidades físicas últimas e indestructibles, los átomos. Se suponía un determinismo estricto, una estricta cadena causal, que nunca se rompía, de todos los procesos naturales. Se consideraba que la materia era el elemento existente último y más simple, y se intentaba explicar todos los demás fenómenos a partir de ella. Todas estas suposiciones se vieron sacudidas a partir del cambio de siglo:

El concepto de materia se hizo problemático. Cuando la física penetró dentro del átomo, supo que éste no es, en modo alguno, el componente último, físico e indivisible, de la realidad, sino una formación sumamente complicada. Con el fin de representar esta complicada estructura, la física tuvo que recurrir a una serie de fórmulas matemáticas totalmente ajenas a la intuición. No se puede hablar ya de que el «materialismo» haga posible una explicación sencilla del mundo. La materia misma necesita ser explicada. Su concepto está fundido con el de energía; la materia aparece como una manifestación de la energía.

Los componentes subatómicos del mundo no pueden ser concebidos como componentes meramente corporales. En determinadas condiciones de observación, un electrón aparece como un punto en un lugar determinado; en otras condiciones, se revela como una onda extendida por grandes porciones de espacio.

La macrofísica podía dejar fuera de consideraciónn al sujeto observador cuando formulaba sus leyes. La microfísica, no. Los procesos microfísicos no son plenamente objetivables. Cada observación es aquí una intervención en el curso del acontecer.

Se vuelve a discutir el problema de la causalidad. En el ámbito microfísico, la causalidad tiene que ser reemplazada por la probabilidad estadística.

En *Psicología*, la *Interpretación de los sueños* de Sigmund Freud también apareció exactamente en el año 1900. El psicoanálisis creado por Freud, reelabolarado durante mucho tiempo por multitud de discípulos y escuelas, ha influído fuertemente en la conciencia general del siglo, tal como se expresa en la literatura y el arte, así como en la imagen del ser humano esbozada por la moderna antropología filosófica. Lo que los poetas de todos las tiempos ya sabían, lo que los filósofos Nietzsche y Schopenhauer habían visto de un modo más bien general e intuitivo, quedó confirmado por Freud —independientemente de estos últimos, en lo esencial—. Freud descubrió el reino del inconsciente y su poder predominante en la vida anímica del ser humano. Depurado

críticamente —sobre todo, en los países anglosajones— de los doctrinarismos y generalizaciones iniciales, reelaborado posteriormente en algunos puntos, el psicoanálasis —o la «psicología de lo profundo» (*Tiefenpsychologie*), como se la suele llamar en Alemania—, ha llegado a ser un importante componente de la psicología, la psicoterapia, la psicología social, e incluso de la sociología. Entre los discípulos de Freud que han reelaborado sus pensamientos a su propio modo, destaca el suizo Carl Gustav *Jung* (1875-1961).

La *astronomía* de nuestro siglo, empezando por el descubrimiento por Edwin Hubbles de que las galaxias se están alejando unas de otras, y de la consiguiente expansión del universo (algo que ya había sido aventurado en forma matemática por Einstein y otros), ha transformado nuestra imagen del universo de un modo tan radical como no hubiera imaginado la especulación más atrevida. Cabe preguntarse si los filósofos se han dado por enterados suficientemente de este cambio, y si lo han asimilado.

La *lingüística* moderna se ha desarrollado tan vigorosamente desde el comienzo del siglo (Ferdinand de *Saussure*) que la filosofía no puede pasar por alto sus resultados. De hecho, se exagera muy poco al afirmar que el lenguaje se ha convertido en el tema principal de la filosofía de nuestro siglo, al menos en su segunda mitad.

Recientemente, la biología ha pasado a primer plano, sustituyendo a la física a la cabeza de las ciencias. Volveré sobre ella al tratar del problema del conocimiento y de la problemática del medio ambiente, así como la antropología filosófica.

De igual rango que los descubrimientos científicos es el desarrollo de la *técnica*, hecho posible gracias a los progresos de la ciencia natural. El ser humano ha abandonado la Tierra, y envía sondas a lejanas regiones de nuestro sistema solar. Los ordenadores y la inteligencia artificial están revolucionando la economía y la sociedad. Y, por encima de todo esto, se cierne sobre toda la humanidad la amenaza existencial de las armas nucleares, que se han desarrollado y multiplicado desde el descubrimiento de la fisión nuclear del uranio.

Nunca en la historia de la humanidad había existido un peligro semejante. Junto a ella, ha aparecido hoy día el peligro resultante de la tenaza que forman la explosión demográfica, por un lado, y el agotamiento de las materias primas y las fuentes de energía, así como la destrucción de las bases de la vida, por otro.

En lo que atañe a la filosofía, nadie esperará que tenga soluciones que ofrecer a todas las preguntas planteadas; ni tampoco que brinde una imagen de unidad y de constante progreso objetivo. Se halla escindida, desgarrada en escuelas. En esta parte final, consideraremos las escuelas y problemas más importantes de la filosofía actual.

CAPÍTULO PRIMERO

LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO

I. LA FILOSOFÍA DE LA VIDA Y EL HISTORICISMO

1. Generalidades

El nombre de «filosofía de la vida» se ha aplicado ya anteriormente a las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche. Entre ambos habían derrocado en el siglo XIX a la razón ilustrada de su trono, como decía Georg Simmel, uno de los nuevos filósofos de la vida. La filosofía de la vida es parte de un gran movimiento contrario a la Ilustración y el Racionalismo, siendo en este sentido, una continuación del Romanticismo. Es una filosofía que quiere comprender la vida, la vida «viva», que no se puede aprehender sólo con los medios del pensar. En parte le asigna a la Razón un papel auxiliar, y en parte mantiene una actitud de clara hostilidad hacia ella.

Todos los pensadores modernos de la filosofía de la vida tienen en común el que, más o menos consciente y explícitamente, se apoyan sobre los hombros de Schopenhauer y Nietzsche. Coinciden, además, por su concepción fundamental común, en una serie de rasgos esenciales que se pueden caracterizar como sigue[1]:

Estos pensadores son *actualistas*. El movimiento, el devenir, la evolución vale para ellos más que el Ser rígido e inmóvil.

Contemplan la realidad como *orgánica*. La ciencia de que parten la mayoría de ellos es la biología.

Sus preferencias están del lado de lo *irracional*. Los conceptos, las leyes lógicas, las formas apriorísticas sólo valen para ellos como un medio metodológico de utilidad muy limitada. Se prefieren la intuición, la aprehensión por el sentimiento, la visión inmediata, la «comprensión» y la vivencia.

---

[1] Según J. M. Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, 2.ª ed., 1951, pp. 106 ss. [Trad. española, *La filosofía actual*, 1949. *(N. del T.)*]

En teoría del conocimiento, *no* son *subjetivistas*. El mundo, para ellos, no consiste en nuestra cabeza. Hay una realidad objetiva independiente de nuestro pensar.

La mayoría son *pluralistas*. No suponen un principio único fundamental, sino dos —la «vida» y algo que se le oponga— o varios.

2. Bergson

El más influyente de los filósofos de la vida modernos es el francés Henri *Bergson* (1859-1941). Sus cuatro obras más importantes son: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Materia y memoria, La evolución creadora* y *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Caracteriza a todos los libros de Bergson un lenguaje de rara belleza y extraordinaria claridad, así como una copiosa riqueza de imágenes, símiles y ejemplos; por su contenido, un sólido fundamento de saber en todas las ramas de la ciencia natural. Es ésta una de las razones del extraordinario éxito de Bergson.

Aparte de Schopenhauer, cuya doble visión del mundo como voluntad y representación se acerca a la suya, Bergson tenía precursores también en Francia, a los que, no obstante, sobrepasa en importancia y significado. Al principio, Bergson partió de Spencer. El intento de profundizar en los fundamentos del sistema de éste le llevó finalmente a apartarse completamente de él. En Francia destacó, como crítico y rival de Bergson, Julien Benda (1867-1956).

a) *Espacio y tiempo; entendimiento e intuición*

Bergson parte de la relación de espacio y tiempo. Kant había tratado ambos como formas de nuestra intuición de igual rango en lo esencial. Bergson muestra la profunda diferencia esencial que existe entre ellos.

El *espacio* es en sí homogéneo. Es el concepto global de todos los puntos iguales. Se puede pasar arbitrariamente de uno a otro. La ciencia natural considera la realidad siempre en este espacio, y sólo en él. Lo que llama movimiento es únicamente la serie de las situaciones espaciales de los cuerpos en él. Incluso cuando pretende estar midiendo el tiempo, sólo mide, en verdad, cambios en el espacio.

El *tiempo* no es homogéneo. Es una serie irreversible. De ningún modo puedo pasar en él de un punto a otro a voluntad. Cada momento es algo nuevo, único y singular, irrepetible. El tiempo es un fluir único

e indivisible, un devenir totalmente diferente del llamado tiempo de las ciencias naturales. El espacio es; el tiempo no es, sino que está siempre deviniendo.

Al espacio y el tiempo les corresponden en el ser humano dos facultades cognoscitivas igualmente diferentes.

Subordinado al espacio está el *entendimiento*. Su objeto es lo sólido, lo espacial, la materia. En ese ámbito, el entendimiento está capacitado para un conocimiento correcto y verdadero, pues está esencialmente unido a la materia (hay aquí una opinión contraria a Kant). El entendimiento es el órgano del hombre que actúa, del *homo faber*, el que fabrica instrumentos, el ser vivo que influye en la naturaleza. El tiempo real, la pura duración, no puede ser comprendida por el entendimiento. Cuando éste se dirige al tiempo, le traspasa sus formas, correspondientes a la materia espacial. Lo fragmenta, lo divide en unidades contables y medibles, pasando así por alto su verdadera vida. Puede compararse la relación del entendimiento y el tiempo con una película. El rollo girando se nos aparece como una serie de movimientos, cuando sólo es una serie de imágenes inmóviles cuya rápida secuencia nos transmite la ilusión de movimiento.

La pura duración sólo podemos aprehenderla por la *intuición*. El ser humano de actual, sin embargo, se halla tan acostumbrado al uso del entendimiento que le resulta difícil despegarse de él y sentir, por medio de la pura intuición, lo fluyente, lo continuado, lo orgánico del tiempo. Esta intuición, en cambio, no sirve para el entendimiento ni para la acción práctica. Es el órgano del *homo sapiens*, del hombre que intuye y conoce.

Dado que el entendimiento está orientado a la praxis, sólo con la intuición puede la filosofía hacer algo. Ello conlleva necesariamente una cierta carencia de pruebas lógicas necesarias. El filósofo no puede hacer otra cosa que exponer en imágenes y metáforas lo que él ha conocido intuitivamente, y ayudar a otros a alcanzar la misma intuición.

b) Élan *vital*

Cuando el filósofo se sumerge en el mar de la vida que nos rodea, reconoce que toda realidad es devenir. En el fondo, sólo hay devenir, acción. Por supuesto, hay dos tipos de movimiento, el ascendente de la vida, y el descendente de la materia. Se trata de dos mundos completamente diferentes. Resulta absurdo pretender explicar la esencia de la vida con el entendimiento, ya sea mecánica o teleológicamente. ¿Es que puede haber surgido un órgano tan complicado como el ojo, por

ejemplo, de una serie de variaciones azarosas que se conservan y reproducen? Y sobre todo: ¿Cómo puede explicarse que en la evolución de la vida se hayan producido creaciones orgánicas semejantes en ramas diferentes, totalmente independientes entre sí, y con medios totalmente diferentes? La teoría que explica el origen de unas formaciones orgánicas tan complicadas y adecuadas a su fin por un proceso ciego de variación y selección nos quiere obligar, a cada paso, a creer en historias milagrosas. El despliegue de la vida no procede de la materia y sus leyes mecánicas, antes bien, va *contra* ella, contra la inercia y el azar, hacia formas cada vez más elevadas, audaces y libres.

Los procesos vitales se tocan con las fuerzas físicas y químicas sólo en la misma medida en que las partes más mínimas de un círculo pueden considerarse partes de una línea recta. En realidad, la vida es tan diferente de ellas como la curva de la recta. Tampoco la conciencia depende del cuerpo. Afirmar algo así sería lo mismo que, a partir del hecho de que un traje colgado se cae si se retira la percha, pretender concluir la indentidad de vestido y percha. La conciencia está en todas partes donde haya vida. Pero sólo el ser humano tiene la intuición, forma en que la vida puede conocerse a sí misma, pensarse a sí misma. De lo que se trata es de «escuchar las profundidades de la vida y leer su espíritu con ayuda de una especie de auscultación intelectual».

c) *Moral y religión*

Una contraposición semejante de dos elementos diversos se encuentra en la filosofía bergsoniana de la religión y la moral.

Hay dos tipos de moral. La *moral cerrada* se basa en una presión ejercida por la sociedad. Es una moral impersonal. Las acciones que les corresponden son realizadas de un modo casi automático, instintivo. Tiene como fin la conservación de las costumbres sociales y, por ello, se refiere siempre a un grupo limitado de seres humanos.

La *moral abierta* es personal, independiente de la sociedad, creativa. Aparece encarnada solamente en la personalidad de individuos sobresalientes, santos y héroes. Se produce a partir de la captación inmediata de los fundamentos de la vida y abarca toda la vida en el amor.

También hay dos tipos de religión. Dado que al ser humano le falta el instinto, que es lo que garantiza la cohesión del grupo entre los animales gregarios, dado que, en lugar de ello, tiene el entendimiento, cuyo efecto sobre la cohesión social es más bien disolvente, la naturaleza se sirve de la «función fabuladora» del entendimiento. Ésta crea

fantasías, fábulas que unen al ser humano con la vida y a los individuos entre sí. Por el entendimiento, el ser humano sabe que ha de morir. Por el entendimiento, ve que imprevisibles obstáculos se oponen a que alcance sus fines. La naturaleza le ayuda a soportar estos aciagos conocimientos al producir dioses bondadosos por medio de la fantasía. La función de esta *religión estática* en la vida humana es, pues, semejante a la del instinto en los animales: unir, conservar, reconciliar.

Totalmente diferente de esto es la religión dinámica, la *mística*, que en los griegos sólo se halla en sus comienzos, en los hindúes en forma especulativa, y en los místicos cristianos está elaborada hasta la perfección. La religión dinámica se desprende a partir de un concebir que presiente lo inalcanzable, a partir de un retornar en la dirección de la que viene la corriente de la vida. Sólo existe en individuos extraordinarios. Si los místicos, basándose en sus experiencias, inalcanzables para los demás, afirman que el origen de la corriente de la vida está en Dios, que este Dios es un Dios del amor, que el mundo es la manifestación del amor divino y que en el hombre hay una chispa de inmortalidad divina, la filosofía no puede, ciertamente, demostrar tales proposiciones, pero sí aceptarlas como una indicación de dónde reside la esencia de todo ser, accesible sólo al hundimiento místico.

3. Un atisbo de Guyau

Arrancarle una obra formidable a una corta vida, es algo que sólo han conseguido algunos artistas geniales, como Mozart y Schubert, o investigadores de la naturaleza que lograron hacer un descubrimiento decisivo a edad temprana. Una obra filosófica, en cambio, necesita madurar, regularmente, durante muchos años o decenios. Las obras más extraordinarias de filosofía suelen ser fruto de las años maduros de un hombre. El pensador que ha motivado esta observación es el francés Jean-Marie *Guyau* (1854-1888), a quien una enfermedad arrebató la vida a los treinta y cuatro años. Si se le hubiera concedido más tiempo de trabajo, acaso se le contara hoy entre los grandes de la filosofía.

Los representates más conocidos de la filosofía de la vida —Bergson, en Francia, así como Driesch y sus colegas alemanes, que nombraremos más adelante— comenzaron su vida y su obra en el siglo XIX, culminándolas en el siglo XX; el apogeo de este movimiento se sitúa en las primeras décadas de nuestro siglo. Guyau pertenece totalmente al siglo XIX, mas, por los asuntos de que trató, forma parte del contexto de la filosofía de la vida, al menos uno de los dos aspectos de su pensa

miento. El segundo es el positivismo, y la filosofía de Guyau se proponía unificar o reconciliar a ambos.

Se considera su obra principal el libro, aparecido en 1885, *Esquema de una moral sin obligación ni sanción*. Para acercarse al pensamiento de Guyau es preciso saber que él consideraba la religión como superada en el sentido de una fe en el más allá. Escribió también un libro llamado *La irreligión del futuro*, que recuerda al título del libro de Freud *El porvenir de una ilusión*. Para Guyau, de la religión sólo queda un sentimiento general de dependencia (Albert Einstein diría más tarde:«temor respetuoso») ante la magnitud del universo. No puede, pues, construir la moral sobre el fundamento de la religión, pero tampoco enlazar con Kant, quien —según Guyau— hace que la moral actúe, por así decirlo, desde una esfera «inteligible» situada fuera del espacio y del tiempo; además, Guyau opina que un criterio formal no resulta en absoluto apropiado como fundamento de la moral, porque para el hombre individual, una obligación moral de una acción determinada no puede separarse del contenido concreto del hecho en cuestión. Hay que observar, también, que algunas personas se sienten igual de obligados a una acción como, por ejemplo, la sangrienta venganza por la muerte de un pariente, que otros se puedan sentir obligados a una acción «buena» (según nuestros patrones). ¿Cómo fundamentar, entonces, la moral a partir de este mundo, de la realidad empírica? Es aquí donde Guyau se revela como un filósofo de la vida: descubre la fuente de la moral en la vida misma, en su impulso creativo, inmanente a todo lo vivo. Piénsese en la voluntad universal de Schopenhauer y en la voluntad de poder de Nietzsche (máxime cuando, para Guyau, lo ético reside muy cerca de lo estético); sin embargo, la voluntad de Guyau es algo más espiritualizada, menos egoísta o brutal.

Naturalmente, esta breve reseña no puede hacer justicia a Guyau, pero indica una cosa: que tenemos ante nosotros uno de los intentos honestos y desesperados que aparecen una y otra vez desde la época de la Ilustración: el intento de encontrar una salida del dilema entre, por un lado, la convicción de que los hombres necesitan urgentemente un patrón moral universalmente válido, y, por otro lado, la opinión, o el conocimiento, de que las religiones tradicionales ya no cumplen esta tarea.

4. El vitalismo: Driesch. La teoría de la Gestalt o de la forma

Toca clasificación de producciones espirituales bajo determinados puntos de vista, y por ende, toda clasificación de pensadores y sistemas

bajo los títulos de unos apartados, contiene necesariamente una cierta abstracción de lo particular, de lo que diferencia, y por lo tanto, una injusticia. Colocar a Hans *Driesch* (1867-1941), principal filósofo del neovitalismo en Alemania, dentro del contexto de la filosofía de la vida, es correcto sólo con reservas, en la medida en que la filosofía de Driesch parte también de la vida (durante veinte años, Driesch fue zoólogo), y en la medida en que es una filosofía de lo orgánico. Sin embargo, la dirección que toma el pensamiento de Driesch a partir de ese comienzo le acerca más bien a la metafísica contemporánea, la filosofía del ser objetivo, cuyos representantes principales consideraremos en otro apartado de este capítulo.

La oposición entre la consideración *mecanicista* y *vitalista* de los procesos vitales se encuentra ya en los griegos. Entre éstos, Demócrito pretendía explicar todo el universo a partir de un juego mecánico conjunto de sus fuerzas atómicas, mientras que Aristóteles, para explicar lo vivo, sugería una particular fuerza vital, dadora de forma, la entelequia.

En la filosofía moderna, al principio, desde Descartes hasta el «hombre-máquina» de Lamettrie, la explicación mecanicista fue predominante. Kant intentó delimitar ambos modos de consideración, y reconoció que la consideración teleológica era imprescindible. El Romanticismo fue vitalista. Pensaba vitalmente, orgánicamente. La ciencia natural del siglo XIX, con la teoría de la evolución de Darwin, con los extraordinarios éxitos de la química orgánica —que aprendió a sintetizar materia orgánica, empezando por la urina—, se inclinó de nuevo por la concepción mecanicista. Con el paso al siglo XX se dio un nuevo vuelco, cuyo principal exponente en Francia fue Bergson.

En Alemania lo es, junto a otros, Hans Driesch (*Filosofía de lo orgánico, Teoría del orden, Teoría de la realidad, Metafísica, Parapsicología*).

El impulso más importante para las reflexiones de Driesch lo constituyeron sus propios experimentos zoológicos con huevos de erizo de mar. Estos demostraron que de las gástrulas divididas en dos o más partes no surgían meras partes de organismos, sino seres vivos íntegros, aunque menores. Semejante capacidad del organismo para regenerar el todo a partir de partes no podía explicarse por vía mecanicista. A la vida le es propia una *causalidad de la totalidad*, una determinación de las partes por el todo. A la fuerza invisible, no captable como tal, que actúa aquí, le llama Driesch, con Aristóteles, «entelequia».

Driesch no se detuvo aquí. Con el fin de interpretar y justificar filosóficamente los conocimientos biológicos, creó un sistema de pensamiento que abarca desde la lógica y la ética hasta la metafísica. Driesch

no es dogmático. Su punto de partida es el *cogito, ergo sum* de San Agustín y Descartes. El dice: «Soy consciente de algo.» Ordenar este algo es la tarea de la primera parte de la filosofía, la teoría del orden. El orden de los objetos encuentra su expresión en la clasificación de las ciencias. La segunda parte de la filosofía es la teoría de la realidad o metafísica. La teoría del orden había tomado y ordenado los objetos sólo como meros fenómenos. La teoría de la realidad pone en el centro la pregunta por un yo independientemente de la realidad y por la unidad de esta realidad detrás de la multiplicidad de los fenómenos.

El primer presupuesto en la *ética* de Driesch es la afirmación de la vida como algo orgánico y como medio para la vida espiritual. Resultan de ello, necesariamente, ciertas consecuencias para el comportamiento para con otros seres, la prohibición de matar y hacer daño, el mandamiento de la sinceridad y del fomento de las cualidades innatas. En el Estado, en la evolución de la humanidad, en el hecho de la conciencia moral, se encuentran rasgos integrales semejantes a los de la vida orgánica. Esto nos permite plantear la conclusión, si bien no segura, de que también aquí hay una «entelequia», un alma del universo detrás de lo que se manifiesta.

Este rasgo de considerar la totalidad, el conocimiento de que hay un todo con una forma estructurada (*Gestalt*) que es más que la mera suma de las partes, se encuentra a menudo en la ciencia y la filosofía de nuestro siglo. En el campo de la psicología, este pensamiento ha sido defendido, sobre todo, por la llamada *psicología de la Gestalt*, y por la *teoría general de la Gestalt*. El creador de este concepto general de *Gestalt* es el barón Christian von *Ehrenfels* (1859-1932), con su trabajo, aparecido en 1890, *Sobre las cualidades de la Gestalt*. Los fundadores de la psicología de la *Gestalt* son Max *Wertheimer*, Wolfgang *Köhler* y Kurt *Koffa*.

Como pensador filosófico que ha tratado el problema de la forma y la Gestalt, proporcionando nuevos y fértiles estímulos a partir de él, y también de la biología, debe nombrarse a Hermann *Friedmann* (1873-1957) (*El mundo de las formas* y *Ciencia y símbolo*).

5. La filosofía alemana de la vida y el historicismo

En la mayoría de sus representantes, la filosofía alemana de la vida propiamente dicha no está orientada tanto a la biología como a la historia. Se halla, por ello, en estrecha relación con el historicismo. Este movimiento tiene su punto de partida en el poderoso impulso que las ciencias históricas habían tomado en Alemania a partir de Hegel y el

Romanticismo. La historia se sitúa aquí en el centro del filosofar. «En el carácter histórico de la humanidad se ve una determinación esencial de significado metafísico» (Theodor Litt). A partir de la consideración histórica de la vida nace un relativismo en relación a los valores. Se ve cómo todo nace y perece en su respectivo condicionamiento histórico. Ello puede llevar a la indecisión y la debilidad respecto a las necesidades del propio tiempo. Contra esto, y contra el agobiante peso del material histórico acumulado, se había dirigido (en la segunda de sus consideraciones intempestivas) Nietzsche, antecesor espiritual de la filosofía alemana de la vida.

Trataremos aquí conjuntamente la filosofía de la vida y los pensadores del historicismo propiamente dicho, intentando ordenarlos en una serie según el grado de exclusividad con que se vuelven hacia la Historia. Los más alejados de ella son Klages y Keyserling; más cerca están Simmel y Spengler; los pensadores del historicismo propiamente dicho son Dilthey a sus discípulos.

Ludwig *Klages* (1872-1956) salió, originalmente, del círculo del poeta Stefan George. Sus primeros logros, que acaso duren más que su filosofía, están en la grafología científica y en la caracterología. La teoría de Klages de la expresión considera al cuerpo como manifestación del alma, al alma como sentido del cuerpo, y así, al cuerpo y el alma como una estrecha conexión de expresión y sentido. Klages debe importantes estímulos a su maestro Melchior *Palagy* (1859-1924). Palagy era un pensador polifacético, que en 1901, varios años antes, pues, de la teoría especial de la relatividad de Einstein, había publicado entre otras cosas, su escrito *Nueva teoría del tiempo y del espacio*, donde expresaba algunos pensamientos fundamentales de la relatividad. De él tomo Klages la teoría de la *conciencia intermitente*, que dice que los procesos vitales, que están fluyendo continuamente, sólo imperfectamente pueden ser atrapados por la conciencia humana, discontinua. Esto recuerda a Bergson.

La posición filosófica de Klages se expresa muy atinadamente en el título de su principal obra filosófica, *El espíritu como adversario del alma*. Mientras que el cuerpo y el alma son dos polos inseparables y mutuamente correlacionados de las células de la vida, el espíritu irrumpe desde fuera entre los dos, semejante a una cuña, con el afán de dividirlos y matar así a la vida. El alma que no ha sido aún tocada por el espíritu hostil a la vida, experimenta el mundo como una serie de imágenes, de figuras animadas. El espíritu descuartiza esta corriente continua y descompone la vida en un gran número de «objetos» separados entre sí. La ciencia, especialmente la ciencia natural mecanicista, es la expresión más nítida de esta función del espíritu que destruye las imágenes y mata la vida. El espíritu es, pues, una fuerza ajena a la vida,

situada incluso fuera del espacio y del tiempo, acósmica, que entra violentamente en la vida. En esta lucha de espíritu y alma, Klages toma apasionadamente el partido del alma, de la vida inconsciente y de imágenes, en contra de su adversario, el espíritu; toma el partido del corazón, el sentimiento, el instinto, frente a la cabeza, el entendimiento, el intelecto. El resultado del espíritu es la acción consciente, que lucha contra los instintos, y cada acción tal es un «asesinato contra la vida». El lema es: volver a la vida natural e inconsciente.

Se debe a Klages la revalorización de la obra del casi olvidado historiador de la cultura Johann Jakob *Bachofen* (1815-1887), relativo el derecho materno y la religión primitiva.

El conde Hermann *Keyserling* (1880-1946) es descenciente de una antigua familia germano-báltica; entre sus antecesores se hallan los célebres barones de Ungern-Sternberg. Tiene algo en común con el célebre aventurero de este nombre. Él mismo se califica de «condotiero», de «alguien con disposiciones extraordinariamente polifacéticas, inarmónico y contradictorio»[2]. Viajó por todo el mundo. En su *Diario de viaje de un filósofo*, uno de los libros filosóficos más vívidos de este siglo, describe sus impresiones de la India, China, los mares del Sur y América.

Como Klages, Keyserling se dirige contra la mera cultura del entendimiento. El es un hombre de intuición creadora. Pero no lucha contra el espíritu, sino que quiere enlazar espíritu y alma en una nueva unidad, mostrando así un camino hacia la perfección. En este sentido, quiere dar algo más que filosofía, a saber, «sabiduría», «la vida en la forma del saber».

Una personalidad extraordinariamente polifacética, e ingenioso escritor, como Keyserling, es también Georg *Simmel* (1858-1918). En el centro de la filosofía de la vida de Simmel se halla la tensión entre la vida como tal y «los contenidos objetivos» de la cultura, es decir, el derecho, la moralidad, la ciencia, el arte, la religión. Simmel muestra que estos ámbitos objetivos de la cultura, aunque se atengan a sus propias leyes y puedan oponerse a la vida, crecen, sin embargo, a partir de la vida misma. Pues la vida es siempre, a la vez, más-que-vida, o bien, como dice Simmel: la trascendencia es inmanente a la vida; es decir, forma parte de la esencia de la vida que pretenda dar un zarpazo más allá de su fondo vital. La obra más importante de Simmel en este res-

[2] Hermann Graf Keyserling, *Selbstdarstellung*, en *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, ed. por R. Schmid, t. IV, pp. 99 ss.

pecto son los cuatro «capítulos metafísicos» sobre la *Intuición de la vida*. Simmel fue también un destacado sociólogo.

Mucho más conocido que Simmel en amplios círculos es el historiador y filósofo de la historia Oswald *Spengler* (1880-1936), gracias a su obra *La decadencia de Occidente*, que despertó gran expectación. Como Bergson, Spengler está profundamente convencido de la profunda diferencia esencial que existe entre el mundo del espacio y el del tiempo. Hay una lógica del espacio. Su principio es la causalidad, su ámbito, la ciencia natural. Junto a ella, hay una lógica del tiempo, una lógica orgánica, una lógica del destino. Ella enseña a comprender el *mundo como historia*.

Spengler poseía una peculiar mirada fisionómica para las formas y las conexiones del devenir histórico. Para él, la historia universal no es un proceso continuado, sino una sucesión de culturas independientes. Cada cultura es un organismo, un ser vivo de rango supremo, expresión de un alma colectiva particular. Las culturas nacen, florecen y mueren, igual que los seres vivos. Una morfología comparada de la historia universal reconoce el curso de las leyes vitales de cada cultura. Aplicada a nuestra «fáustica» cultura occidental, permite hacer el pronóstico de que hemos entrado en el estadio de esclerotización de la civilización, y nos acercamos hacia la decadencia. Los demás escritos de Spengler quedan, en cuanto a importancia y significado, muy por detrás de *La decadencia de Occidente*.

Wilhelm *Dilthey* (1833-1911) pertenece a una generación anterior. Pero su influencia, como la de Spengler, alcanza hasta el presente inmediato. La evolución interna de Dilthey fue pasando del positivismo a una irracional «comprensión de la vida y de la historia», reflejando así la evolución del siglo XIX. Dado que la realidad es vida, la comprensión sólo es posible como movimiento de la vida hacia la vida, no sólo con el entendimiento, sino con la totalidad de nuestras fuerzas psíquicas. El ámbito de semejante comprensión son las ciencias del espíritu, especialmente la historia como autorreflexión del ser humano. «Lo que el hombre sea es algo que sólo lo experimenta a través de la historia.» Dilthey posee méritos permanentes por la fundamentación lógica y epistemológica de las ciencias del espíritu, probando su independencia y alteridad frente a las ciencias naturales.

El historicismo de Dilthey le llevó, consecuentemente, al relativismo.

> La relatividad de cualquier género de concepción humana es la última palabra de la concepción histórica del mundo, fluyendo todo en un proceso y sin que nada permanezca[1].

[1] Cit. según Bochenski, p. 129.

En nuestro breve repaso, Dilthey es enumerado junto a otros pensadores. Debe destacarse, sin embargo, que, de entre los filósofos alemanes de la vida, partieron de él, con mucho, los efectos más ricos y fructíferos. La personalidad de Dilthey y su doctrina influyeron muchísimo, creando escuela. Un gran número de pensadores del pasado reciente y de la actualidad está influido por él: así, Ernst *Troeltsch* (1865-1923), Eduard *Spranger* (1882-1964), Erich *Rothkacker* (1888-1965), Hans *Freyer* (1887-1969), Theodor *Litt* (1880-1962) y también el filósofo español José *Ortega y Gasset* (1883-1955)

II. EL PRAGMATISMO

Al considerar esta corriente, pisamos, por primera vez en la historia de la filosofía, el suelo de América. Más allá de la emancipación política respecto al continente europeo materno, seguía existiendo una dependencia espiritual del Nuevo Mundo respecto a Europa en lo que se refiere al arte, la ciencia y la filosofía. Sólo hacia el cambio de siglo comenzó América a hablar su propia lengua en estos campos. El primero que se sirvió de esta lengua en filosofía fue William James, fundador del pragmatismo americano, y primer filósofo norteamericano de renombre internacional.

1. WILLIAM JAMES

James nació en Nueva York en 1842. Era el hermano mayor del escritor Henry James. Estudió en Francia. Después profesó desde 1872 hasta su muerte (1910) en la universidad de Harvard. Al principio, enseñó anatomía y psicología. Sus *Principios de psicología*, aparecidos en 1820, son una de sus obras más conocidas. Vino después su cambio hacia la filosofía. Sus obras filosóficas más importantes son: *La voluntad de creer, Las variedades de la experiencia religiosa, Un universo pluralista* y *El sentido de la verdad.*

El rasgo sobresaliente —pero no el único— del pensamiento filosófico de James es el pragmatismo. James mismo lo define como «una actitud que prescinde de las cosas primeras, principios, categorías y supuestas necesidades, para dirigirse a las cosas últimas, los frutos, las consecuencias y los hechos». Lo característico del pragmatismo es su particular concepto de verdad: utilidad, valor, éxito, son los criterios de verdad. El pragmatismo no pregunta por la «esencia» última de las cosas, como la escolástica y la antigua metafísica. (James rechaza

también terminantemente la especulación idealista alemana). Tampoco pregunta por su origen último. «Desplaza el tono y la mirada hacia adelante». Pregunta: ¿Cuál es el «valor en metálico» (*cash-value*) de una representación? En James, es frecuente encontrar expresiones típicamente norteamericanas, tales como *profits* (beneficios, ganancias), *results* (éxito). «Es verdadero lo que se acredita por sus consecuencias prácticas.» El estímulo para esta concepción de la verdad lo recogió James de un trabajo del norteamericano Charles S. *Peirce* (1839-1914), que, en este sentido, puede ser considerado como su precursor. Peirce había tomado el concepto de pragmatismo de la obra de Kant.

James personifica la inclinación de su pueblo hacia lo inmediato, lo presente y lo práctico. ¿Qué significa este pragmatismo, aplicado a la filosofía? También a toda filosofía, la pregunta que hay que hacerle no es: ¿Es eso «lógico»?, ¿es eso «verdadero»?, sino: ¿Qué va a significar la consecuencia práctica de esa filosofía para nuestra vida y nuestros intereses? Por muy consecuente y bien fundada que esté, una filosofía nunca será aceptada por los hombres si desbarata o decepciona sus más caros deseos o sus más íntimas esperanzas, si no está adaptada a nuestras fuerzas e inclinaciones interiores, si no se acredita en la vida práctica, en la lucha, el trabajo, y a la vista de la naturaleza.

> La lógica y los sermones nunca convencen: la niebla de la noche sume profundamente mi alma |...|. Vuelvo a examinar ahora filosofías y religiones. Podrán acreditarse en el aula, pero nunca jamás bajo las extensas nubes ante un paisaje o ante los ríos corriendo[4].

Esto vale también para la religión.

> |...| Si hubiera una idea que, caso de creer en ella, nos pudiera ayudar a llevar una vida mejor, sería mejor para nosotros creer en esa idea, salvo que la fe en ella, casualmente, chocara con otros intereses vitales.

Salta a la vista que el concepto de verdad del pragmatismo se halla en extrema contradicción con la concepción tradicional de verdad como *adaequatio intellectus et rei* —la coincidencia del espíritu conocedor y la cosa—, a la que se había aferrado la filosofía occidental, incluído Kant.

---

[4] Walt Whitman, *Leaves of Grass*, 1900, p. 61

Junto a este pragmatismo, pueden reconocerse en el pensamiento de James al menos tres importantes rasgos:

El primero podría llamarse *dinamismo*. El mundo no es algo acabado, sino un incesante devenir. También nuestro pensamiento es una corriente, un fluir, un sistema de relaciones.

Al segundo rasgo le llama el propio James «*pluralismo*». El mundo no puede explicarse a partir de un principio. La realidad consiste en muchos ámbitos independientes. No es un «uni-verso», sino un «multi-verso». En un mundo semejante, escenario de guerra para fuerzas opuestas en lucha, el ser humano tiene la posibilidad de entrar en campaña con su voluntad y sus propias fuerzas. Tiene que participar también en la determinación. El politeísmo de los pueblos antiguos, «que siempre ha sido, y lo sigue siendo hoy, la verdadera religión del pueblo», le hace justicia al carácter múltiple del mundo mucho mejor que cualquier monismo y monoteísmo.

El tercer rasgo es un cierto desparpajo *escéptico*, típicamente americano, abierto a todas las posibilidades. ¿Quién pretende afirmar que su modo de conocer, que el modo humano de conocer, en general, es el único posible y válido?

> Yo mismo, rechazo decididamente la fe en que nuestra experiencia humana sea la forma más alta de experiencia que haya y deba haber en el universo. Antes bien, creo que la relación entre nosotros y el todo del universo es la misma que entre nuestros perros y gatos favoritos y al conjunto de la vida humana. Ellos pueblan nuestras habitaciones y bibliotecas. Presencian escenas de cuyo significado no tienen la menor idea. Entran en contacto meramente provisional, tangencial, con el retorcido curso de la historia [...]. Análogamente, nosotros entramos en contacto con la vida más amplia de las cosas sólo de modo tangencial [...].

2. JOHN DEWEY

La forma con que John Dewey (1859-1952), segundo gran representante del pragmatismo norteamericano, moldeó esta filosofía puede considerarse, en cierto sentido, aún más «norteamericana» que la doctrina de James. Dewey es importante, en primer lugar, como reformador de la pedagogía con intereses sociales. Su obra *Democracia y educación* sigue teniendo aún hoy una influencia determinante en la enseñanza de su país. Las obras filosóficas más importantes de Dewey son: *Estudios de lógica teórica*, *Ética*, *La inteligencia creadora*, *Reconstrucción en filosofía* y *Naturaleza humana y acción humana*.

Es caracterísitico que Dewey pasara largos y decisivos años de su vida, no en el este de su país, más abierto a la influencia europea, sino en el medio-oeste. James era una persona religiosa, y tenía intereses religiosos. A pesar de su orientación práctica, su filosofía suena como una justificación de la filosofía y la religión. Dewey, en cambio, se dirige completamente a las ciencias naturales y a la experiencia práctica. Expurga todo lo que se salga de eso. El pensar es un instrumento para actuar. Los pensamientos sólo tienen valor instrumental. De ahí que su filosofía se llame también instrumentalismo.

Crecimiento y desarrollo son palabras clave en la visión deweyana del mundo. Son también la pauta de la ética. El fin de la vida no es la perfección como meta definitiva, sino un proceso, eternamente continuado, de perfeccionamiento, maduración y refinamiento.

3. El pragmatismo en Europa

En Europa, sobre todo en Inglaterra, el pragmatismo ha tenido una gran influencia. El pensador principal allí es Ferdinand C. S. *Schiller* (1864-1937). Sus logros principales están en el campo de la lógica. Sus obras más importantes son *Humanismo* (así llama Schiller al pragmatismo, porque en él todo está referido al ser humano) y *Lógica formal*. El lector mismo habrá observado que el pensamiento fundamental del pragmatismo americano, si se mide con la filosofía europea, no resulta nuevo en absoluto. El propio James le puso a su libro *El pragmatismo* el subtítulo siguiente: «Un nuevo nombre para algunos antiguos modos del pensar». Aparte del anteriormente mencionado Hans Vaihinger, encontramos sus pensamientos fundamentales ya en Nietzsche. Además, al poner la «vida» en el centro y juzgar todo por su valor para la vida, se toca también con las nuevas filosofías de la vida francesa y alemana. El influjo del pragmatismo en la conciencia general de nuestra época es difícil de medir, pero, en cualquier caso, enorme.

III. LA NUEVA METAFÍSICA

1. Generalidades

Mientras que, en la conciencia pública de los países occidentales, la filosofía de la existencia aparecía como la corriente filosófica más efectiva de nuestro siglo, entre los filósofos tenía lugar un renaci-

miento de la metafísica. Presentamos primero algunos rasgos esenciales de esta nueva metafísica, ya que son comunes a la mayoría de sus representantes[5].

1. No debe entenderse el concepto de metafísica como si esta intentara llegar al ámbito «más allá de la física», de la naturaleza, de la experiencia, volviendo la espalda a ésta y entregándose a la especulación en el vacío. Ocurre lo contrario. Desde luego, quiere ser metafísica, e ir más allá de los datos de la ciencia natural. Pero los metafísicos de hoy son manifiestamente empiristas. Parten todos de la *experiencia*, y rechazan el conocimiento apriorístico. Claro que, al contrario que el neopositivismo, no se limitan la experiencia a la experiencia externa, sensible. Además de ella, reconocen la experiencia *intelectual*.

2. Su método, aun con diferencias en los casos individuales, no es intuitivo, como el de la filosofía de la vida o la fenomenología, sino *racional*, adecuado al entendimiento.

3. La metafísica actual dirige sus afanes a aprehender lo ente en general. La importancia no está en los meros fenómenos, prescindiendo de todo lo que pueda haber detrás (como en el neopositivismo); ni en el devenir, en el flujo de la vida, que sólo puede vivenciarse (como en la filosofía de la vida); no en el ser, en la esencia (como en la fenomenología). Es ontología, *filosofía del ser*. Al aspirar a aprehender de modo inmediato este ser, queda situada, en el pensar de nuestra época, dentro de la corriente global del gran movimiento realista, dirigido hacia lo concreto.

4. La metafísica del presente tiene un rasgo sintético, omniabarcante, universal. Esto vale en un sentido doble: por un lado, históricamente, respecto a los pensadores y pensamientos que actúan a partir de la filosofía anterior, y son englobados en ella. Se trae a colación a los griegos, la Escolástica, la metafísica prekantiana, y la filosofía moderna. Tampoco se trata el criticismo kantiano como un incómodo obstáculo en el camino para revitalizar la metafísica. Estos metafísicos han pasado por él, pero van más allá.

La metafísica moderna es también universal en el sentido de que intenta abarcar todo el ser y sus principios últimos. No se deja ni se acalla ninguna información, ningún nivel de la realidad. Se intenta evitar las generalizaciones unilaterales de épocas anteriores.

Muchas son las cabezas importantes de la nueva metafísica. Son de mencionar, al menos, de entre los alemanes, Hans *Driesch*, a quien ya

[5] Cf. Bochenski, *op. cit.*, p. 202.

hemos clasificado ya entre los vitalistas, Günther *Jakoby* (1863-1946); entre los norteamericanos, George *Santayana* (1863-1946), español de nacimiento; entre los franceses, aparte de los tomistas que aun nombraremos, Louis *Lavelle* (1882-1951). Es uno de los que intentan introducir la filosofía de la existencia en la metafísica. Nombraremos, por último, a Paul *Häberlin* (1878-1960), que toma un punto de partida antropológico.

Hay al menos dos pensadores del mundo anglosajón, y uno alemán, que tienen que ser presentados con sus obras y pensamientos fundamentales.

2. Samuel Alexander

Samuel *Alexander* (1859-1938), nacido en Australia, vivió y profesó en Inglaterra. Su obra principal, aparecida en 1920, lleva el título de *Espacio, tiempo y divinidad*. Alexander elaboró en su filosofía una serie de influencias espirituales totalmente diferentes. Su obra no resulta sólo significativa en los principios fundamentales, sino, acaso más, en los detalles. Unas pocas palabras clave no pueden, por ello, dar una imagen justa. Más allá de los rasgos de la nueva metafísica que acabamos de señalar, vamos a destacar sólo dos de los pensamientos de Alexander.

Espacio-tiempo.—El elemento fundamental del universo es espacio-tiempo. Éste es también el pensamiento fundamental de la metafísica de Alexander. El espacio y el tiempo son un todo unitario. Tomar cada uno de ellos para sí es una abstracción. La realidad se compone de puntos de espacio-tiempo. El espacio-tiempo es también la materia de la que se forma todo lo demás. Puede verse que esto contacta estrechamente con la teoría de la relatividad, que concibe conjuntamente espacio y tiempo como un «continuo cuatridimensional», poniendo la materia y la gravedad en relación con la curvatura del espacio. Alexander, sin embargo, llegó a sus concepciones independientemente de la física. Esto muestra, una vez más, que la teoría de la relatividad no salió de repente de la cabeza de su fundador, sino que venía dada con el curso de la evolución científica y filosófica.

Los grados del ser.—Mencionamos esta teoría de Alexander porque, aun con divergencias en la nomenclatura y en la presentación de los contenidos, vuelve a aparecer de una forma, en conjunto, muy semejante en el alemán Nikolai Hartmann, y resulta, en general, muy característica de la metafísica actual.

Hay cuatro niveles diferentes de lo real. Hay «categorías» que se refieren a todos estos grados. Una de ellas es, según Alexander, la espacio-temporalidad. Hay cualidades que pertenecen a un nivel determinado, o a varios. Las cualidades del nivel inferior vuelven a encontrarse en el superior, pero no a la inversa: los niveles superiores del ser muestran una cualidad nueva respecto a los niveles anteriores, y no previsible desde ellos. No obstante, los tránsitos de uno a otro son fluidos, continuos. Cómo se produce la emergencia (*emergence*) de los grados superiores sobre los inferiores es algo que no sabemos.

El nivel más inferior es, según Alexander, el movimiento puro, carente de cualidad, todavía sin materia. La materia aparece en el nivel segundo, y contiene en sí, a su vez, varios niveles diferentes. El tercer nivel es la vida. La vida es materia; todas las leyes de la materia tienen validez aquí, pero es algo más que no puede explicarse por la materia. El nivel más alto, y por ahora último, es la conciencia, constituido, a su vez, por varios niveles diferentes, siendo el más alto el del ser humano. No se excluye que la evolución posterior produzca dioses o ángeles que estén por encima de nosotros, los humanos, como nosotros estamos por encima de los animales.

3. Alfred North Whitehead

Con Whitehead y Nicolai Hartmann llegamos a los dos representantes de la metafísica contemporánea que, en el futuro, actuarán probablemente como las dos potencias espirituales más importantes de la primera mitad de nuestro siglo. Simplemente hacer una somera valoración su obra exigiría el mismo espacio que una breve introducción a Kant o a Schopenhauer, incluso más, en la medida en que en ella se elabora toda la evolución espiritual habida desde la obra de esos dos hombres.

Alfred North *Whitehead* (1861-1947) fue catedrático de matemáticas hasta los sesenta y tres años. Publicó, junto con Russell, que había sido su discípulo, los célebres *Principia Mathematica*, en tres volúmenes. Para la filosofía que había de crear en su madurez, esta preparación fue de un gran valor. «Su obra es la elaboración filosófica completa de los resultados de las ciencias naturales que poseemos»[6]. Para su metafísica, resultan fundamentales dos obras, *La ciencia y el mundo moderno* [*Science and modern world*, 1925], con un fascinante repaso

[6] Ib., p. 217.

de la historia de las ciencias naturales, y *Proceso y realidad* [*Process and reality*, 1929]. Ambas aparecieron en el último período de la vida de Whitehead, cuando éste (a partir de 1924) enseñaba en Harvard, pero entonces ya filosofía. El primero de los libros mencionados resulta mucho más fácil de leer[7].

A pesar de su familiaridad con la matemática y la ciencia natural, Witehead no es un *scientist*, para el que nada fuera de la ciencia natural es digno de atención. La filosofía abarca un campo de realidad mucho más vasto que el de las ciencias naturales. Aprovecha también la intuición del artista, el sentimiento religioso y su propia intuición. Precisamente, la misión del filósofo es, frente a la angostura dogmática y la intolerancia de las ciencias, señalar otras esferas de realidad que aquellas descuidan. Una de las tareas principales de la filosofía es la crítica de las abstracciones. Y a la ciencia natural moderna le subyace una abstracción. Se basa en cegar lo inmediatamente real. Al querer ver muy agudamente una cosa, tiene que pasar por alto todo lo demás. Tal es la «ilusión de lo concreto oculto», que la filosofía tiene que poner al descubierto y deshacer.

¿Cómo debe proceder la filosofía para abarcar toda la realidad? Los sistemas filosóficos habidos hasta ahora han mostrado, sobre todo, cómo no debe proceder. Representan intentos, totalmente fallidos, de explicar la realidad con categorías *universales*, tales como sujeto y objeto, substancia y cualidad, u otras. Son fallidos por dos motivos: se separa el objeto de sujeto, la conciencia de los objetos que tiene delante y aprehende; se expulsa diplomáticamente a la conciencia del «mundo» al que, sin embargo, pertenece. En segundo lugar, con un intento semejante, «se llega cada vez más a una violación de nuestra vivencia más inmediata, tal como se expresa en nuestras acciones, nuestras esperanzas, nuestras simpatías y nuestros objetivos»*. El intento de explicar descriptivamente el mundo con categorías universales, descuida el carácter de vivencia del mundo, el hecho de que en nuestras esperanzas, planes, etc., llegamos a la realidad de un modo más palmario que con la mera descripción.

¿Es posible encontrar un concepto de realidad que no adolezca de estas debilidades? Tendría que evitar la dualidad de sujeto y objeto, así como la de «hecho objetivo» y sentimiento. Tendría que ser un con-

---

Una bibliografía completa de las obras de Whitehead se encuentra en el volumen colectivo *The Philosophy of Alfred North Whitehead* (1941), en la serie, editada por Paul A. Schilpp. *The Library of Living philosophers*.

* Así opina Paul Kecskemeti en un ensayo *Whitehead und der Aufstand gegen die Metaphysik*, aparecido en 1948 en el *Amerikanische Rundschau* (vol. 13).

cepto de ser que unificase sujeto y objeto, lo caduco y lo duradero, lo privado y lo público, lo puntual y lo omnipresente[9]. Semejante realidad no podría, evidentemente, ser una cosa muerta, sino sólo algo dinámico, un *acontecimiento*. Whitehead llama también acontecimiento (*event*), de hecho, a los elementos individuales del ser. Les llama también «entidades que son realmente» o «momentos que son realmente».

Intentemos describir con algo más de detalle este concepto fundamental de Whitehead. Cada entidad que realmente es, compendia en sí todo el universo. El pasado de éste está contenida en ella, el futuro anunciado y preformado. Además, en cierto modo, todo el mundo actual de los otros acontecimientos está presente en ella, representado en ella, en virtud su efecto. A este hecho de la mutua interacción de todos los acontecimientos le llama Whitehead, de un modo que puede sorprender al principio, «sentimiento». Estos acontecimientos tienen una «cualidad vectorial». Es decir, señalan más allá de sí, irrumpen en otras entidades. La entidad individual siente a todas las demás. No es preciso que sea de modo consciente, pero puede serlo. La conciencia es, pues, el hecho de que una entidad esté presente en otras. Ésta es también la esencia del conocimiento. El conocimiento es, pues, una relación inmediata entre el que conoce y lo conocido. Es ésta la oposición más aguda que se pueda pensar a la posición de Kant. Es significativo, además, que el conocimiento, según esto, sea la relación de una entidad *individual* con otras entidades individuales. Ciertamente, existe también el conocimiento por medio de conceptos universales, pero es de segundo rango. Este desplazamiento del énfasis hacia lo individual, lo concreto, constituye también una ruptura con la tradición de la filosofía anterior. Es, evidentemente, un rasgo típico de la evolución espiritual del presente.

Hasta aquí, podría compararse el «acontecimiento» de Whitehead con la mónada leibniziana, por ejemplo. También en las mónadas se refleja todo el universo infinito. Pero el acontecimiento de Whitehead no es algo permanente. Es sólo una «pulsación» del ser, un «momento», precisamente. El acontecimiento es mortal. Su existencia acaba rápidamente. Se hace inmortal en tanto que se «transmite», es decir, sigue actuando en otros acontecimientos que le siguen. Todas las cosas, los seres vivos, etc., están compuestas, en un orden determinado, de momentos individuales que están realmente siendo. Este aspecto del concepto de Whitehead nos recuerda al *dharma* de los budistas. Podría decirse, pues, por utilizar una fórmula un tanto «impactante», que el

[9] Ib.

«momento que realmente es» de Whitehead es un cruce de la mónada leibnizaina con el *dharma* budista.

Pero debe traerse a colación al menos una segunda reflexión de Whitehead, a fin de no crear una falsa imagen. Podemos pensar también aquí en una comparación con la teoría budista del *dharma*. Aun si el ser es también una corriente de caducidad, en la que las *dharmas* surgen momentáneamente y vuelven a hundirse como las olas en el mar, lo cierto es que está dominado estrictamente por leyes, vigentes incluso en el ámbito moral (y encuentran expresión en la reencarnación). Tampoco para Whitehead es el mundo un arbitrario conglomerado de acontecimientos individuales. Está dominado por leyes lógicas y armonía estética. Ciertamente, no es algo que pueda demostrarse científicamente, antes bien, es una «fe» que subyace ya a toda ciencia y la hace posible. Mas no se trata de una fe ciega. Que el mundo actúa según leyes es algo inmediatamente evidente.

Si el hecho de que este o ese «acontecimiento» aparezca aquí o allá no es casual, sino que tiene un fundamento, tiene entonces que ser explicado. Para ello, es preciso suponer tres cosas.

En primer lugar, lo que llega a hacerse real tiene que ser posible. Tiene que haber una posibilidad objetiva pura, objetos eternos (*eternal objects*). Tales son las ideas en el sentido de Platón. Son intemporales, y como pura posibilidad, no reales. Una idea tal es, por ejemplo, la cualidad «azul». «Azul», considerado como un objeto eterno, no es nada real. Si observamos aquí y ahora la cualidad azul en un objeto, se trata sólo de un «caso de azules». Es una *ingression*, una penetración de la posibilidad eterna en un acontecimiento real.

En segundo lugar, tiene que haber un impulso creador ciego (*creativity*), comparable al «impulso vital» de Bergson, como fuerza impulsora universal del devenir.

En tercer lugar, para que el devenir, en sí infinito, indeterminado y fluyente, pueda alcanzar una figura en un acontecimiento concreto, tiene que haber un principio de limitación (*limitation*) que determine qué es lo que debe aparecer y en qué forma. Este principio es Dios.

Así, todo acontecimiento es, en un sentido mayor aun que el anteriormente descrito, una síntesis de todo el universo. En él, los objetos eternos se hallan realizados en el caso concreto; en él está activo el impulso creador, y en él está Dios activo como la fuerza que lo limita y hace posible su carácter determinado concreto.

El sistema de Whitehead se distingue de la ontología de Hartmann, que presentaremos a continuación, entre otras cosas, por lo siguiente: Whitehead se esfuerza por concebir todo —materia, vida, conciencia— con los mismos conceptos y categorías (rechaza, por tanto, que en dife-

rentes grados o estratos del ser valgan categorías diferentes). Ello lleva consigo el peligro de que, por ejemplo, Whitehead tiene que extender un concepto como *event* a *society* (sociedad), *nexus* (nexo, enlace) u *organism*, los cuales, posteriormente, tienen que abarcarlo todo, desde el átomo hasta el espíritu humano. Whitehead luchó siempre contra la, en su opinión, perniciosa *bifurcation of nature*, la escisión, dominante, al menos, desde Descartes, de lo que es en dos ámbitos: naturaleza y espíritu.

4. Realismo crítico: Nicolai Hartmann

Nicolai *Hartmann* (1882-1950) procedía del neokantismo, pero llegó pronto a una posición totalmente independiente. Si se quiere buscar otros pensadores que hayan influido en él, podría nombrarse a Aristóteles, el Idealismo alemán, la fenomenología; pero, como en Whitehead, hay que decir que asimiló prácticamente toda la filosofía anterior.

Las obras más importantes de Hartmann son: *Fundamentos de una metafísica del conocimiento* (1921), *Ética* (1926), *El problema del ser espiritual* (1933) y *Para una fundamentación de la ontología* (1935), *Posibilidad y realidad* (1938), *La estructura del mundo real* (1940). Las últimas tres obras constituyen el sistema completo de la ontología hartmanniana. Una introducción a ella la proporciona el trabajo de Hartmann *Nuevos caminos de la ontología* (1942). Es principalmente en este escrito en el que se basa nuestra introducción. Ésta se limita, pues, a la ontología.

a) *Antigua y nueva ontología*

La antigua ontología, que dominó desde Aristóteles hasta la Escolástica, descansaba sobre el principio de que el interior de las cosas, que las determina y les da forma, es un universal. Se la puede calificar de realismo de los universales. Creía poder derivar todo lo individual a partir de los universales supremos. Con ello, intentaba saltar por encima de la realidad empírica.

La teoría crítica del conocimiento, que tuvo su apogeo en Kant, destruyó definitivamente los presupuestos de esa ontología. Los resultados de esta crítica ya no pueden ignorarse. Una nueva ontología tiene que ser una ontología crítica. Esto significa, por encima de todo, que no puede partir de conceptos y métodos apriorísticos. Las categorías del ser no pueden conocerse *a priori*.

La cuestión es si las categorías del ser pueden ser derivadas de las categorías de nuestro conocimiento, en la medida en que coinciden con ellas —y, en principio, esto parece ser el caso, hasta cierto punto—. Pues precisamente no sabemos hasta dónde coinciden. Y, por lo demás, nos falta todo saber inmediato acerca de nuestras categorías cognoscitivas. La dirección natural del conocimiento va siempre hacia el objeto. La reflexión sobre sí mismo del conocimiento es un nivel de desarrollo posterior. Ciertamente, nuestro conocimiento se basa en categorías cognoscitivas, pero éstas no son lo primero, sino lo «último» conocido. En cambio, la ontología es una continuación de la dirección natural del conocimiento. Al fin y al cabo, tampoco Kant extrajo, en modo alguno, su tabla de las categorías de la tabla de las formas del juicio, sino de su amplio saber sobre los objetos, en la medida en que éste se había revelado en la ciencia de su tiempo. Así pues, no hay un aprehender apriorístico de las categorías.

Tenemos que tomar otro camino, un procedimiento, deductivo en su contenido, que parta de toda la amplitud de experiencia reunida en las ciencias y otras partes, extrayendo de ella, por vía analítica, las categorías de lo que es. Este procedimiento se llama análisis categorial. En él, deben evitarse de antemano algunos errores fundamentales relativos al concepto de realidad. Para empezar, no debe confundirse realidad con materialidad. Los destinos humanos, los acontecimientos históricos, y muchas otras cosas no son materiales, y son, sin embargo, sumamente reales, e incluso tienen el mayor peso de realidad en la vida. En segundo lugar, no debe equipararse la realidad al ser rígido e inmóvil. Al contrario, todo lo real está fluyendo. Por ello, determinar lo que es significa, precisamente, determinar el modo de ser del devenir. En tercer lugar, hay que tener claro que en toda teoría de las categorías quedará siempre una cierta vena de irracionalismo. Incluso un principio tan bien conocido como la causalidad no puede conocerse exhaustivamente en su esencia más íntima. Por último, no deben confundirse las categorías con los productos formados y su multiplicidad. La cosa material, la planta, el animal, el ser humano, la comunidad constituyen, sin duda, un orden de rango creciente de lo que es, pero en cada uno de estos productos se incluyen niveles diversos de ser que es preciso sacar primero a la luz.

Según esto, el modo en que el «realismo crítico» de Hartmann se dispone a conocer el mundo que realmente es, se distingue del modo de proceder de casi toda la ontología anterior en dos puntos: el primero es que para Hartmann, el mundo real no es ni totalmente incognoscible ni totalmente cognoscible; antes bien, es cognoscible conceptualmente hasta una frontera determinada que es lo que hay que conocer (y acaso hay que seguir desplazando hasta lo incognoscible); el segundo, que Hartmann trata de evitar el error que la filosofía ha cometido a menudo al traspasar

sin el menor reparo, por así decirlo, a otros ámbitos principios que hayan sido reconocidos como válidos en un determinado ámbito del ser.

Este comienzo epistemológico de un realismo crítico se encuentra también en otros dos pensadores de nuestro siglo que mencionaremos aquí por ello: Erich *Becher* (1882-1929) y Aloys *Wenzl* (1887-1967).

b) *La estructura del mundo real*

Cuatro estratos principales contienen todo el círculo del ser en el mundo real. Los dos estratos inferiores, el de las cosas y los procesos físicos, por un lado, el de lo vivo por otro, constituyen juntos el ámbito del mundo espacial externo. Por encima de él hay un ámbito de inespacialidad. Está, a su vez, dividido en dos estratos, el de los fenómenos anímicos y el del espíritu.

Son estos estratos los que hay que determinar ahora más de cerca, primero sus categorías propias, luego sus relaciones mutuas. Las categorías que resulten ser comunes a los cuatro estratos, pero que no se agoten en ellos, es decir, que puedan ser pensadas por debajo del estrato real de lo material, se llaman categorías fundamentales.

En un análisis semejante debe procederse crítica y precavidamente. No pueden transferirse sin más las categorías de un estrato al siguiente. Lo que se reconoce como correcto en el estrato más inferior (la materia), puede no bastar para captar la vida y el espíritu. Éste es el error del materialismo. Las categorías del espíritu, a su vez, no son apropiadas para captar los estratos inferiores. Ese fue el error de Hegel. Tampoco los estratos medios, como el de lo vivo, consienten que se transfieran arbitrariamente sus categorías a otros estratos. Violar de ese modo las fronteras facilita ciertamente la explicación del mundo a partir de un principio, pero no da una imagen del mundo real.

Naturalmente, puede suceder que haya categorías que cubran varios estratos. Pero la unidad del mundo —que, por lo demás, no debe ser supuesta de antemano—, no tiene por qué residir en la unidad de un principio; podría consistir también en la unidad de una estructura, y en un orden que lo penetrase todo.

Todo esto, evidentemente, son disquisiciones preparatorias. El análisis de las categorías propiamente dicho constituye por sí mismo una ciencia, y no es posible presentarlo en el marco de un breve resumen. He aquí algunos de los resultados más importantes:

Hay categorías fundamentales. Atraviesan todos los estratos de lo que es. En ellas se imbrica la vinculación mutua de todos los estratos del ser. Con ellas, se hace aprehensible algo del carácter unitario del

ser. Esas categorías son: unidad y multiplicidad, coincidencia y conflicto, oposición y dimensión, elemento y estructura, forma y materia, determinación y dependencia, y otras. Cada una de estas categorías fundamentales se transforma de un estrato a otro. La determinación, por ejemplo, tiene en el ámbito de la materia la forma de relación causal. La determinación en lo orgánico es de un género totalmente diferente. Se manifiesta en la adecuación a fines de las funciones parciales, unas para con otras, en la autorregulación del todo, en la regeneración del individuo, cuyo curso es dirigido por un sistema de disposiciones anímicas. La forma de determinación en los actos anímicos es aún ampliamente desconocida. En el apogeo del ser espiritual encontramos la forma de determinación finalista, la cual abarca todo el reino del hacer consciente, incluidos el querer y la acción morales. La determinación por medio de valores es otra forma en el ámbito de lo espiritual. Por otro lado, en todo estrato del ser, un factor de autonomía es un *novum* categorial que le da su peculiaridad al estrato.

Toda esta investigación de las relaciones entre las categorías fundamentales y la particularidadd de los estratos individuales llevó a Hartmann a las siguientes cinco *leyes de estratificación*[1]:

> 1. En todo solapamiento de estratos de ser hay siempre categorías del estrato inferior que reaparecen en el estrato superior; pero nunca hay categorías del estrato superior que reaparezcan en el estrato inferior. [...] El recubrimiento de categorías tiene lugar solo hacia arriba.
>
> 2. La reaparición de categorías es siempre limitada. No vale para todas las categorías del estrato inferior, ni se extiende sin más a todos los estratos superiores. A una determinada altura del estrato, además, la categoría deja de aparecer.
>
> 3. Al recubrir estratos superiores, la categoría que reaparece se transforma. Recibe la forma del carácter del estrato superior [...].
>
> 4. Las categorías inferiores que reaparecen en el estrato superior no son las que le dan a éste su carácter peculiar. Éste se basa en la adición de un *novum* categorial, el cual... consiste en la emergencia de categorías de un nuevo tipo [...].
>
> 5. La serie ascendente de las formas del Ser no es continua. Los estratos de ser se distinguen claramente unos de otros al hacer aparición, en determinados cortes de la serie, un *novum* categorial compuesto de muchas categorías a la vez.

De manera semejante, Hartmann plantea toda una serie de leyes de *dependencia* entre los diferentes estratos. Finalmente, hay leyes que atañen a la conexión entre las categorías de un solo estrato. Toda una

---

[1] Nicolai Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, en *Systematische Philosophie* ed. por N. Hartmann, 1942, p. 257.

serie de prejuicios de la antigua metafísica queda resuelta con ese análisis de estratos. Por ejemplo, la disputa de dos extremos: si el mundo está determinado por la materia o por el espíritu, tiene un planteamiento equivocado. La estructura de estratos del ser no se aviene a semejante contraposición generalizante.

Con una penetración al analizar cada uno de los estratos que permite reconocer una mirada adiestrada en la fenomenología, Hartmann continúa diferenciando las leyes de estratos para los diversos ámbitos del ser: en su filosofía de la naturaleza, para el ser inorgánico y la vida orgánica, en su filosofía del espíritu, para el reino del espíritu subjetivo (personal) y objetivo, tal como se manifiesta en el lenguaje, la moral, el derecho. A pesar de esta diferenciación, que recuerda a Hegel, Hartmann acaba llegando a respuestas que difieren mucho de la doctrina de Hegel, e incluso la contradicen, ya por el hecho de que, en su teoría de los estratos, el espíritu es lo ónticamente secundario frente a lo material, y por ende, también, más débil y menos duradero.

En conjunto, para Hartmann, en el análisis categorial de las leyes alcanzadas de estratificación, dependencia, interdependencia o indiferencia de los estratos de ser, se manifiesta el carácter unitario del mundo; claro está que, para Hartmann, el mundo no tiene su unidad en un principio unitario (en el sentido de un «monismo», siempre algo forzado), pero sí como una estructura ordenada cognoscible para nosotros, los humanos, dentro de los límites trazados por nuestro conocimiento (límite de la objeción). En cambio, resulta absurdo para el hombre, según Hartmann, seguir buscando, detrás de esta unidad de orden, que aún puede concebirse parcialmente, un «fundamento último del mundo» en el sentido de un principio último o de un Dios personal.

c) *El hombre. Determinación y libertad*

El antiguo esquema del pensar, con sus agudas oposiciones, también ha dejado de tener validez para la consideración del ser humano. El hombre une en sí toda la armazón de estratos. Su ser sólo puede concebirse si se reconoce esto, y se reconoce, además, que esta misma armazón de estratos existe también fuera del hombre, en la estructura del mundo real. No puede comprenderse al ser humano si no se comprende el mundo, ni el mundo sin comprender al ser humano.

También el problema de la libertad aparece, a la luz del análisis de estratos, con un tono totalmente diferente. Pues determinación y libertad significan algo muy diferente en cada uno de los estratos. Todos los antiguos intentos de solución de este problema partían de la falsa alter-

nativa de determinismo e indeterminismo. Pero el determinismo no podía ya conciliarse con la libertad, ni el indeterminismo con las leyes naturales. Se llegaba así a irresolubles contradicciones. Kant tuvo el genial recurso de concebir la libertad sin indeterminismo. Vio la posibilidad de conciliar determinismo y libertad suponiendo un mundo de la libertad por encima y más allá del mundo causalmente determinado. Con la teoría de los estratos, este comienzo de Kant puede ser sometido estrictamente a leyes.

La determinación causal puede conciliarse perfectamente con la libertad en un nivel categorial superior. Una sencilla meditación muestra que precisamente la relación causal puede ser «sobreformada» en un orden superior. Los procesos causales son indiferentes al resultado. Son, por así decirlo, ciegos. Esta absoluta y ciega conexión causal en la naturaleza es incluso la condición para que el hombre pueda intervenir en ella. Pues tan pronto como el hombre es capaz de ver esta sujección a leyes y se adapta a ella, puede dirigir el proceso. Si el mundo de las cosas no estuviera determinado causalmente, el hombre no podría realizar ninguno de sus propósitos, ya que no podría elegir medio alguno que sirviera para realizar sus fines (¡por vía de la causalidad!).

Aun a riesgo de fatigar al lector por recordar siempre lo mismo, repetimos una vez más que lo que se acaba de exponer es sólo una fragmento del mundo de pensamiento de Hartmann.

d) *Para una valoración*

En un tratado leído ante la Academia de Ciencias, *El pensamiento filosófico y su historia* (1936), señalaba Hartmann que la historia de la filosofía, tal como se la ha manejado hasta ahora, es, sobre todo, una historia de las imágenes filosóficas del mundo, de los grandes esquemas sistemáticos, pero no una historia de los principales problemas filosóficos y de las ganancias que van aumentando poco a poco al elaborar esos problemas. Para Hartmann, los sistemas, construcciones, opiniones doctrinales, no representan en absoluto lo permanente y realmente importante en el desarrollo de la filosofía, sino, antes bien, solo sus errores, sus pasos en falso, a menudo, sus violaciones de la realidad en interés de la coherencia sistemática, en suma, lo cuestionable, o —según la expresión de Kant— un «andar a tientas al que le falta la marcha segura de la ciencia». Para Hartmann, el que elabora la historia de la filosofía de este modo, como historia de los sistemas, da «mucha tierra y poco oro». El oro —que aquí significa: ganancias

duraderas, que se acumulan a lo largo de siglos— sólo puede obtenerse por medio de un análisis sobrio y estricto de los problemas objetivos.

De acuerdo con esta idea suya, Hartmann no es un «pensador sistemático». Y, correspondientemente, quien quiera ocuparse de él, no puede simplemente aceptarle o rechazarle: antes bien, tiene que enfrentarse con las respuestas que Hartmann dio a cada una de las numerosas cuestiones positivas que abordó. Es digno de notarse, en todo caso, que precisamente este pensador que siempre exigía que se partiera de estados individuales de cosas y «de toda la extensión de los problemas», y que actuaba según esta exigencia, que precisamente sea propio de él un rasgo de «visión global», casi podría decirse, «una disposición global cósmica»[1]; pues Hartmann elaboró todos los ámbitos del mundo experimentable, y con ello, todas las ramas de la filosofía. Se comprenderá que, en una era de extrema especialización científica, ni siquiera un genio como Hartmann pudiera estar al tanto de todos las ramas de la ciencia en la misma medida. Pero especialmente en las ciencias biológicas, entre otras, sí estaba Hartmann en la cumbre de los conocimientos alcanzados en su época.

5. La neoescolástica (neotomismo)

En la segunda mitad del siglo XIX, la doctrina católica se veía crecientemente amenazada por las llamadas ciencias positivas, en rápido desarrollo, especialmente las ciencias naturales —o, más exactamente, menos por los resultados mismos de éstas que por una filosofía que, partiendo de ellos (sin interpretarlos siempre correctamente), era hostil, o extraña, a la doctrina de la Iglesia—. Dentro de la Iglesia, los llamados modernistas intentaron mediar entre la doctrina de la Iglesia y la filosofía; pero amplios círculos rechazaron estos esfuerzos, temiendo que, en ellos, pudieran borrarse, o aguarse, los fundamentos de la fe.

La dirección de la Iglesia reaccionó de un modo doble. Por un lado, rechazó bruscamente a los modernistas; en 1910, el papa Pío X decidió que todos los religiosos, antes de tomar los hábitos superiores, tendrían que prestar el llamado juramento antimodernista, cuya fórmula afirmaba una serie de doctrinas fundamentales de la Iglesia y rechazaba abruptamente las opiniones teóricas en conflicto con ella. Por otro lado, la cabeza de la Iglesia exhortó a las fuerzas intelectuales del cato-

---

[1] Esta es la expresión que utiliza Wolfganf Stegmüller para caracterizar a Hartmann, en su obra *Hauptstromungen der Gegenwart Philosophie*, t. I, 6.ª ed., p. 243.

licismo a reerigir la filosofía cristiana sobre la base del pensamiento medieval, de la Escolástica, y en particular, de la obra de Santo Tomás de Aquino. Un hito en este desarrollo es la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XII.

Este llamamiento se siguió primero en Italia, pronto en otros países del mundo católico. Se decidió reeditar las obras de Santo Tomás, se fundó una Academia de Santo Tomás, se fundaron centros de formación en Roma y otros lugares, las fuerzas intelectuales de las órdenes se aplicaron a este fin, en todas partes creció un nuevo interés por la filosofía cristiana tradicional.

El interés histórico y sistemático se fructificaron mutuamente en una interacción constante. Al principio, se trataba de dirigirse a los contenidos objetivos de la filosofía medieval cristiana. Mas, para poder comprenderlos correctamente, era preciso ir a buscarlos a sus fuentes, esto es, estudiarlos en toda la extensión y profundidad de su despliegue histórico. De esta detallada investigación histórica nacían, a su vez, nuevos impulsos para un filosofar objetivo y sistemático.

De los hombres que realizaron este trabajo, unos se inscriben más dentro de la investigación histórica; otros han trabajado más sistemáticamente, apoyándose, como es obvio, en los resultados históricos. Entre los primeros se cuentan el jesuita alemán Franz *Ehrle* (1845-1934), Clemens *Baeumker* (1853-1924), Martin *Grabmann* (1875-1949), que fue uno de los principales investigadores tomasianos, y el francés Étienne *Gilson* (1884-1978). Entre los pensadores sistemáticos están Konstantin *Gutberlet* (1837-1928), Joseph *Mausbach* (1861-1931), el dominico francés Gontran Réginald *Garrigou-Lagrange* (1877-1964) y el jesuita alemán Erich *Prywara* (1889-1972). Actualmente, el más conocido de todos es, seguramente, el francés Jacques *Maritain* (1882-1973), convertido al catolicismo a los veinticuatro años, que llegó luego a ser uno de los representantes más influyentes del neotomismo.

Se llama neotomismo, principalmente, a la dirección, dentro de este movimiento espiritual, que entronca con Tomás de Aquino. Al igual que Tomás es el más relevante de todos los filósofos de la Edad Media cristiana, el neotomismo es la más relevante y extendida corriente de la filosofía católica moderna. Por esta razón, se trata a veces «neotomismo» y «neoescolástica» como sinónimos. Pero no son idénticos. Hay pensadores que enlazan con San Agustín, en lugar de Santo Tomás, otros parten de Duns Escoto o del «neoescolástico» Suárez. Neoescolástica es, pues, un concepto más amplio.

Dentro del tomismo, a su vez, hay diversas corrientes. En conjunto sin embargo, la escuela muestra una unidad notable. Es uno de los movimientos más vigorosos y literariamente fructíferos dentro de la

filosofía actual, con instituciones propias, revistas y congresos. Como no es raro en movimientos espirituales que conservan una antigua tradición, el trabajo de los pensadores tomistas se plasma, además de en monografías y grandes obras colectivas, en comentarios. El mayor comentario de Santo Tomás, en latín y francés, comprende varias decenas de volúmenes. La escuela tiene centros en París, Lovaina, Friburgo (en Suiza), Milán y Alemania, y también en los países anglosajones.

La unidad que acabamos de mencionar se basa, en principio, sólo en que todos los pensadores de la escuela reconocen la revelación cristiana y la filosofía tomista —que, como sabemos, se basa, por su parte en Aristóteles—, como las dos fuentes más importantes de conocimiento. Pero lo que hace significativa para nuestro tiempo a la escuela no es tanto la elaboración de los fundamentos históricos como el intento que emprende de, a partir de estos fundamentos, trascender todo el desarrollo científico y filosófico moderno. Tiene, pues, que enfrentarse con todo lo que las ciencias de la naturaleza, de la cultura y el espíritu han producido desde los días de Santo Tomás. No es poco. Su mayor dificultad está en aceptar los hechos sin prejuicios y conservar, a la vez, la unidad del sistema.

En teoría del conocimiento, tiene que enfrentarse, sobre todo, con los pensamientos de Kant y con las teorías idealistas. En general, suele inclinarse en este terreno por un realismo crítico. En todo caso, lo cierto es que la teoría del conocimiento no está en el centro del pensamiento neotomista, aunque es intensamente cultivada, al igual que la Etica y la filosofía de la naturaleza o la social.

El centro lo ocupa, más bien, la metafísica como doctrina de lo que es. Sus conceptos centrales son «potencia» y «acto»: posibilidad y realidad, podría decirse aproximadamete. Se encuentra la fundamental distinción aristotélica de materia y forma. Se encuentra la teoría —que ya conocemos por otros metafísicos— de la estructura por niveles del ser, estratos superpuestos y solapados, siendo el más alto el espíritu, inmaterial y no ligado al orden de las cosas en el espacio y el tiempo.

Sin embargo, no podemos entrar aquí en pormenores. Haciendo una caracterización muy general, podría decirse que el nuevo tomismo, al igual que la filosofía de Whitehead y la de Nikolai Hartmann, es una filosofía del *Ser*. En general, pese a la diversidad de puntos de partida —aquí, Tomás y Aristóteles; allí, Kant, Hegel y la física moderna—, existe una notabilísima coincidencia entre la metafísica neotomista y los resultados de la nueva metafísica fuera del mundo católico. Semejante coincidencia apenas puede ser casual. Podría indicar que lo que aquí se está labrando es algo que puede reivindicar una validez objetiva más allá de las opiniones de las escuelas.

IV. LA FENOMENOLOGÍA

1. Origen y singularidad

El pragmatismo, el neopositivismo, la filosofía de la vida son todos formas diversas de apartarse de Kant. Acaso aún más significativa del apartamiento de Kant característico de una parte de la filosofía contemporánea, fue la fenomenología. Curiosamente, el apartamiento de Kant se expresó en que los filósofos recurrieron cada vez más a los pensadores prekantianos, en particular los escolásticos, Spinoza o Leibniz. Resulta sintomático que Husserl, fundador de la fenomenología, y aunque no dejara de ser afectado de algún modo por Kant y el neokantismo, tuviera una influencia decisiva de un maestro como Franz *Brentano* (1838-1917), quien había empezado siendo sacerdote católico, y aun después de abandonar el catolicismo, permaneció estrechamente unido a la Escolástica y a su maestro, Aristóteles. Merced a los trabajos de los filósofos que enlazaron con él, Brentano llegaría a convertirse en uno de los pensadores más influyentes del siglo XIX. De él no sólo partió la fenomenología, que, por su parte, ha llegado a ser el suelo materno de la filosofía más conocida del presente, el existencialismo; también la «teoría de los objetos» de Alexius *Meinong* (1853-1921), afín en algún sentido a la fenomenología, pero menos influyente, tiene en él su punto de partida.

Un segundo pensador de comienzos del XIX a quien Husserl también puso al descubierto es Bernhard *Bolzano* (1781-1848), filósofo y matemático, igualmente adversario de Kant. Ya en Bolzano se encuentra un pensamiento fundamental, al que también Husserl se adhiere (y que le había sido sugerido expresamente por Gottlob Frege en una recensión de la primera obra de Husserl): la independencia de la lógica respecto a la psicología. Las leyes de la lógica no son idénticas a los procesos que tienen lugar en la conciencia pensante. Son verdades fuera del espacio y del tiempo, proposiciones en sí. Es hacia estas entidades ideales donde la fenomenología dirige su mirada. Es una *filosofía de la esencia* (como dice también el nombre mismo de fenomenología). E intenta atrapar estas entidades de modo inmediato, por «intuición de esencias».

2. Edmund Husserl

Edmund Husserl es, junto a Bergson, uno de los filósofos más influyentes del siglo XX. Nacido en 1859 en Proßnitz (Moravia), pro-

fesó en Halle, Gotinga y, desde 1916 hasta ser hecho emérito, en 1928, en Friburgo de Brisgovia, donde murió en 1938.

La primera obra filosófica que publicó Husserl, quien se había formado como matemático y científico natural (fue asistente del célebre matemático K. Th. Weierstrass), fue la *Filosofía de la aritmética* (1891). Muestra ya, como un rasgo fundamental del pensamiento de Husserl, el afán de una fundamentación del conocimiento científico y filosófico, una fundamentación radical, estricta, construida sobre unos cimientos aclarados hasta el final (expresión de Husserl) tanto filosófica como psicológicamente. Un decenio más tarde aparecieron las *Investigaciones lógicas*. Si el comienzo del siglo XX señala un giro en muchos campos de la vida espiritual (en física, con la teoría cuántica de Planck, en psicología, con la interpretación de los sueños de Freud, publicadas ambas en 1900), lo mismo vale para la filosofía gracias, sobre todo, a la obra de Husserl, cuyos dos tomos aparecieron en los años 1900 y 1901. La obra fundamental de la escuela fenomenológica es *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, publicada en 1913. En ese año comenzó Husserl a editar el *Anuario de filosofía e investigaciones fenomenológicas*. En rigor, de las «*Ideas*», sólo apareció el primer tomo de los tres planeados. En 1929, siguió el resultado de largos años de retiro dedicados a la escritura, la *Lógica formal y trascendental*. Tras la muerte de Husserl, se reveló que sus escritos publicados (nuestra enumeración aquí es sólo incompleta) no constituían más que una pequeña parte de toda su obra de pensamiento. Desde 1950, el Archivo Husserl de Lovaina (Bélgica) viene publicando, con el título de *Husserliana*, una edición completa de sus escritos.

Como casi todos los libros filosóficos importantes de este siglo, las obras de Husserl resultan sumamente difíciles de leer. Sin embargo, son tan fundamentales para el pensamiento del presente que todo el que quiera profundizar en la filosofía contemporánea debiera estudiarlas. En este libro, no podemos más que indicar algunas cosas fundamentales.

Para ello, podemos enlazar con los pensamientos de Bolzano que acabamos de señalar. La lógica no debe fundamentarse ni empírica ni psicológicamente. Esto se dirige especialmente contra el llamado psicologismo, una corriente de pensamiento que sólo atribuía realidad a lo psíquico, a las sensaciones, y que amenazaba con disolver las cuestiones filosóficas en psicología. La lógica no tiene absolutamente nada que ver con los actos psíquicos del pensar, el juzgar, etc. No es tampoco un conjunto de reglas (normativas) que prescriban cómo se ha de pensar. Las proposiciones de la lógica no están dirigidas a un deber, sino a un ser. Tomemos, por ejemplo, el principio de no contradicción. A no puede ser, a la vez, no-A. Ello no significa que un sujeto no pueda pensar a la

vez dos predicados contradictorios, o que no se puedan pronunciar a la vez dos principios contradictorios (cosa que es perfectamente posible). Tampoco significa que no debamos pronunciarlos. Sino que ambas cosas no pueden ser *verdaderas* (objetivamente) a la vez.

Es éste un principio totalmente independiente de los fenómenos psíquicos, que ni siquiera presupone la existencia de éstos y que no se dirige a al pensar, al juzgar, sino a algo objetivo. Incluso si se trata de una pura figuración, si, por ejemplo, me imagino cualquier ser de fábula, este ser, considerado como objeto, es una cosa totalmente distinta del acto psíquico de imaginación que tiene lugar en mí.

Así pues, hay un ámbito propio de la lógica: la *significación*. Lo que una declaración significa, lo que captamos al comprender una declaración, lo que está expresado en ella, lo que se ha querido decir, lo «intendido» (*intendiert*), no es idéntico que el contenido de la respectiva conciencia individual. Es un universal situado más allá de esta, algo ideal, un objeto, una entidad. El que yo pueda comprender una declaración hecha por otro se debe a que ambos, en nuestro acto de conciencia, estamos orientados hacia algo idéntico, que existe independientemente de este acto. Es claro que la teoría de la expresión lingüística, la lengua en general, y su estructura, tienen que desempeñar un papel especial en este contexto. Husserl proporciona una teoría filosófica de la gramática que constituye uno de sus logros más valiosos.

El lector encontrará una puerta de entrada al pensamiento de Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*, una reelaboración, ampliada, de dos conferencias que Husserl dio en París. Radicalizando aun más la duda cartesiana, Husserl exige como comienzo de la filosofía la renuncia a la «postura natural», postura que consiste en la presuposición implícita de la existencia del mundo, presuposición que estamos haciendo constantemente tanto en la vida teórica como en la práctica. La modificación de esta postura consiste en la «puesta entre paréntesis» de la existencia del mundo y todas las posiciones de objetos de cualquier tipo ligadas a ella. Pues todo objeto, todo estado de cosas, lleva consigo el «horizonte» del mundo, tiene como presupuesto tácito la existencia del mundo. Descartes, dice Husserl, dudaba de todos los objetos, pero no del ser del mundo, y su «yo», al que también salvaba de la duda, era algo del interior del mundo, una *res cogitans*. Tenemos que sobrepujar la duda cartesiana y, por medio de la «reducción fenomenológica», eliminar primero la creencia en el ser del mundo.

¿Qué queda después de esta «puesta entre paréntesis»? Queda la conciencia pura con su «referirse al mundo». A todo lo que imaginamos de acuerdo con la conciencia —ya sea experimentándolo intuitivamente, representando, pensando, valorando—, lo llama Husserl «fenó-

meno», y la ciencia de *esta* conciencia, por tanto, «fenomenología». Todos los actos de la conciencia son «intencionales», están dirigidos a algo (sin que con ello se diga nada sobre su existencia o no existencia).

Sólo con la «reducción» —opina Husserl—, más allá de lo que la psicología o la sociología entiendan conciban como «conciencia» o «conciencia social», llega el pensar filosófico a hacerse con esa conciencia en la que se construye, se constituye todo el horizonte universal y el sentido de todos los objetos sabidos. Esta conciencia es la fuente fundamental creadora de todo el ser que se manifiesta.

Después de poner en las *Ideas*, sobre todo, el fundamento para esta nueva filosofía, interés principal de Husserl se aplicó a dos cosas: por un lado, a la relación entre fenomenología y ciencias positivas, sobre todo, a delimitarla frente a la psicología; por otro, a una plétora de investigaciones sobre temas concretos que, en gran parte, sólo saldrá a la luz con la publicación de su obra póstuma.

Una increíble agudeza, casi microscópica, de observación y análisis distingue a Husserl, así como una excelente honestidad intelectual, dispuesta en todo momento a renunciar a algo familiar para corregirse según la experiencia, «según las cosas». Por eso, una vez se llamó a sí mismo «eterno principiante», y, de hecho, hasta el final de su vida, Husserl dio una y otra vez nuevas versiones del concepto fundamental de «fenomenología». Como maestro, tanto por su obra como por su personalidad, Husserl ha contribuido vigorosamente a determinar la evolución filosófica del siglo XX.

3. Max Scheler

Entre los discípulos inmediatos de Husserl, Max *Scheler* (1874-1928) ocupa una posición principal. Scheler no sólo era filósofo, sino también un psicólogo de fino tacto y un destacado sociólogo (*Esencia y formas de la simpatía*, 1923; *Problemas de una sociología del saber*, 1924, y otros).

Los filósofos con los que Scheler enlaza en especial medida son San Agustín, y de los modernos, Nietzsche, Bergson, Dilthey, junto a su maestro Rudolf *Eucken* (1846-1926), pensador alemán neoidealista, cercano a la filosofía de la vida; pero, sobre todo, Husserl, cuya obra prolonga.

Las intuiciones filosóficas fundamentales de Scheler sufrieron una considerable evolución. Aparte de un primer período, en el que es aun dependiente de Eucken, pueden distinguirse un período medio, en el que Scheler es un cristiano y teísta convencido, y uno último, en el que

abandona el teísmo y el cristianismo, aproximándose a una concepción panteísta. Del período medio proceden las obras: *El formalimo en la ética y la ética de los valores materiales* (1913-1919), *De la trasnsformación de los valores* (1919) y *De lo eterno en el hombre* (1921). La postura de Scheler en el tercer período puede verse en el libro *La posición del hombre en el cosmos* (1928). Su temprana muerte impidió a Scheler elaborar completamente los pensamientos de este tercer período. En lo que sigue nos limitaremos a mostrar la dirección en la que Scheler, sobre todo en su período medio, continuó la obra de Husserl.

Scheler no aplica el método fenomenológico de la intuición de esencias sólamente a la teoría del conocimiento, sino, sobre todo, a la ética, la filosofía de la religión y de la cultura, al reino de los valores. Aquí reside su mérito filosófico propiamente dicho. El afán humano tiene un fin —que no necesariamente se conoce con claridad—. En todo fin hay un valor. El hombre aspira siempre a valores. Los valores son entidades absolutas, que existen para sí, inalterables. Lo que es alterable es nuestro conocimiento de ellos, y nuestra relación hacia ellos. El método fenomenológico hace posible captar lo valores *por su contenido* (materialmente). Sólo sobre tales valores concretos, cumplidos, cuyo contenido se conoce, es posible construir una ética. Scheler combate el formalismo (kantiano), que pretende encontrar el principio de la ética en la mera forma (de una legislación universal). Combate igualmente cualquier tipo de relativismo frente a los valores, ya sea el subjetivismo, que atribuye los valores al ser humano, la filosofía de la vida, que subordina los valores a la vida, o el historicismo, que, ante la plenitud de modos de comportamiento que aparecen en la historia, pierde un patrón claro para los valores mismos.

Los valores constituyen un reino inalterable de conexiones esenciales. Hay valores positivos y negativos. Hay valores inferiores y superiores. Scheler encuentra la siguiente jerarquía de valores: abajo del todo, los valores del mero sentir sensual, lo agradable y lo desagradable; por encima, los valores del sentir vital, lo noble y lo vulgar; luego, los valores espirituales del conocimiento, lo bello, lo justo, y sus contrarios; encima de todo, los valores religiosos de lo santo. Finalmente, debe distinguirse entre valores de personas y de cosas. Los primeros están por encima. El concepto de *persona* ocupa una posición central en Scheler. La persona no es idéntica al yo pensante. Forman parte de la persona «sensatez, mayoría de edad, y capacidad de elección» (*Vollsinnigkeit, Mündigkeit, Wahlmächtigkeit*). La persona es esencialmente espiritual.

El espíritu es un principio completamente diferente e independiente de la naturaleza, incluso opuesto a ella. Hay un abismo entre los

dos. Cualquier intento de juntarlos en una monista «filosofía de la identidad» sería una insincera componenda. Esto se corresponde con la doctrina de Ludwig Klages. Sin embargo, Scheler no extrae de ello consecuencias negativas. Sólo el espíritu hace libre al ser humano, le hace independiente de las ataduras a la vida orgánica.

Así, el ser humano, por un lado, no sólo ha surgido del animal, sino que *es* un animal. Por otro, el ser humano es «el ser que reza», es un buscador de Dios, es espíritu, persona.

En esto se basa la singular teoría de Scheler sobre el *amor*. El amor no es un sentimiento social, ni una simpatía, ni altruismo. No es un sentimiento en absoluto. El amor genuino se dirige siempre a una persona. Aunque se recuenten todos los valores de la persona amada, no podrían explicar el amor. Queda siempre un «más» que no se puede fundamentar, a saber, la persona concreta de lo amado, el objeto verdadero de amor. La forma suprema de amor es el amor de Dios, no como amor *a* Dios, sino como un contribuir a realizar, a través del ser humano, el amor de Dios hacia el mundo.

CAPÍTULO SEGUNDO

HASTA EL PRESENTE

I. LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

1. GENERALIDADES

Hubo un tiempo en que filosofía de la existencia era, para muchos, *la* filosofía de nuestra época. Hoy ya no es así. Para comprender su origen y qué es lo que la distingue de todas las demás filosofías, tenemos que retroceder considerablemente en el tiempo: hasta Sören Kierkegaard[1].

La orientación hacia el ser humano individual y su situación concreta en cada caso, que hemos conocido en Kierkegaard, es común a todas las filosofías de la existencia. Como es también común a casi todas la doctrina kierkegaardiana de la *angustia* como hecho fundamental de la existencia, de la *soledad* del hombre y de la *tragicidad* insuperable del ser humano.

No les es común, en cambio, la vivencia *religiosa*, a partir de la cual pueden entenderse estos pensamientos en el ser humano. Esta vivencia fundamental no puede concebirse lógicamente. Es un «salto», por el cual el individuo llega a la fe y «se hace cristiano». Es un salto hacia un ámbito situado más allá de toda razón, hacia el absurdo y la paradoja.

De entre los actuales filósofos de la existencia, el más cercano a Kierkegaard en este punto es el francés Gabriel *Marcel (1889-1973)*. Marcel, sin embargo, según su propio testimonio, llegó al pensamiento fundamental de su filosofía antes de conocer la obra de Kierkegaard, señal de que el efecto de Kierkegaard en el siglo XX tiene su origen en una profunda necesidad de nuestro tiempo. También por su modo, tan personal y asistemático, de filosofar, es Marcel el más cercano a Kierkegaard. Escribió sus pensamientos en los *Diarios metafísicos* (de 1927 a 1935).

---

[1] Cf. siglo XIX, cap. tercero.

Por lo demás, en la filosofía actual de la existencia hay tanto cristianos creyentes como ateos. Además, también la «teología dialéctica» del presente, la de un Karl *Barth* (1886-1968), por ejemplo, enlaza estrechamente con Kierkegaard.

Mas Kierkegaard no es el primero, ni tampoco el único precursor de la filosofía de la existencia. Pensamientos semejantes se encuentran, entre otros, en el pensador español Miguel de *Unamuno* (1864-1937), en el filósofo ruso, emigrado, Nicolai Alexándrovich *Berdyáyev* (1874-1948), que vivió en Francia, en escritores como F. M. *Dostoievski* (1821-1888), Rainer Maria *Rilke* (1875-1926) y Franz *Kafka* (1883-1924).

Las filosofías de la existencia del presente tienen algunas peculiaridades en común, resultantes del punto de partida de Kierkegaard:

1) La existencia es siempre la existencia del *ser humano*. Es el modo peculiar de ser del ser humano. En este sentido, toda filosofía de la existencia es «humanista». El hombre está en el centro.

2) La existencia es siempre existencia *individual*. Es el modo propio de ser del ser humano *individual*. En este sentido, toda filosofía de la existencia es *subjetiva*. La existencia individual no puede derivarse de algo más. La existencia del individuo no es, por ejemplo, como en Bergson, parte de una «corriente vital» supraindividual. Es ésta una diferencia fundamental con la filosofía de la vida.

3) La filosofía de la existencia no mide el ser humano por el modelo de la cosa: la cosa, entendida como una sustancia con cualidades, tiene un ser fijamente establecido. El ser humano, no; primero tiene que hacer de sí lo que él es. Por ello, el ser humano no puede ser comprendido, medido ni interpretado con las categorías de la cosa.

4) Por su *método*, los filósofos de la existencia son, unos más que otros, fenomenólogos en alto grado. También a ellos, lo que les importa es la captación inmediata de lo que es. A pesar de ello, como puede imaginarse, están muy alejados de Husserl por su punto de partida y por su meta. Lo que este quería intuir como «esencia» eran entidades universales, eternas, objetivas, y leyes de esencias. Precisamente de la existencia concreta quería prescindir Husserl merced a la «puesta entre paréntesis».

5) La filosofía de la existencia es dinámica. La existencia no es un ser inalterable, sino que, por su esencia, se halla vinculada al tiempo y la temporalidad. Es ser-en-el-tiempo. De ahí que el tiempo y los problemas del tiempo ocupen un lugar destacado en la filosofía de la existencia.

6) La filosofía de la existencia, ciertamente, dirige sus miradas hacia el ser humano individual. Sin embargo, no es individualista en el sentido de que aísle al individuo. Al contrario: puesto que busca siem-

pre al hombre en la situación concreta, y éste se halla siempre vinculado al mundo y a los otros hombres, nunca se le aparece el ser humano como algo aislado. La existencia humana es, siempre, ser-en-el-mundo, y es siempre ser-con-otros.

7) En vista de la proximidad del pensar de la filosofía de la existencia hacia la vivencia concreta, no debe extrañar que cada uno de los filósofos de la existencia haya recibido el impulso de su filosofar de una «vivencia existencial» particular, singular: Jaspers, del naufragio último, sin remedio, del hombre en «las situaciones límite» de la muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa; Sartre, de un estado general de repugnancia y fastidio (una iluminadora novela suya lleva el título de *La náusea*); Marcel quizá, de una vivencia religiosa fundamental, semejante a la de Kierkegaard. Por ello, el pensamiento de estos hombres tiene un cuño muy personal, determinado por su vivencia. Pero es siempre un algo extremo, un darse cuenta de un límite, o saltarlo, una situación límite, un último poner-en-cuestión.

Por lo demás, el nombre de filosofía de la existencia tiene que ser utilizado con ciertas reservas. Sartre se llama a sí mismo existencialista. Jaspers aplica la denominación de «filosofía de la existencia» Heidegger, en cambio, la rechaza como denominación para su filosofía. Para él, lo que él porporciona como «análisis de la existencia» es sólo la primera parte en la construción de una ontología abarcante como despliegue explícito de la pregunta por el ser. Por esta razón, le trataré en un apartado propio.

2. Karl Jaspers

De entre los filósofos de la existencia, es Karl Jaspers (1883-1969) el que ha creado el sistema más amplio y compacto. Jaspers empezó siendo psicólogo. Su *Psicología de las concepciones del mundo* supuso el tránsito a la filosofía. Para conocer su sistema, lo más significativo es su obra principal, *Filosofía*, aparecida en tres tomos, en 1932. Una buena visión introductoria de la singularidad de Jaspers la da el escrito *La situación espiritual del tiempo*, publicado en 1931.

Como el resto de la filosofía de la existencia, el pensar de Jaspers tiene sus raíces, sobre todo, en Kierkegaard; encuentra también algunos comienzos de pensar propios de la filosofía de la existencia en la última obra de Schelling. Son, además, de importancia para su obra, Plotino, Giordano Bruno, Spinoza, Nietzsche; pero «el filósofo» es, para él, Kant. Nuestra exposición pretende dar una primera idea de algunos conceptos fundamentales de Jaspers y de la peculiaridad de su filosofar.

a) *Lo comprensivo* (das Umgreifende)

¿Qué es ser? ¿Cómo puedo concebirlo con el pensamiento? Lo pienso, primero, como *objeto*. El objeto es un ser determinado. Pero sólo es determinado por referencia a otra cosa y a mí mismo, que estoy frente a él. Un ser determinado es un ser limitado. No es todo el ser. Está siempre dentro de un ser más abarcante. Todos los intentos de concebir el ser por medio de una categoría determinada —como materia, energía, vida, espíritu— acaban convirtiendo un modo determinado de ocurrir el ser en el ser por antonomasia. Son absolutizaciones. Pero el ser mismo no puede ser aprehendido. Todo Ser que puedo saber no es *el* Ser.

Los objetos se unen para nosotros en un mundo relativamente cerrado, concluso. Éste nos rodea a nosotros, pero nos rodea como un *horizonte*. Todo horizonte nos incluye y encierra. Y, por mucho que avancemos saliendo de cada horizonte, el horizonte, por así decirlo, siempre nos va acompañando, está siempre delante nuestra, como una nueva frontera. Jamás alcanzamos una posición desde la que poder dominar al ser con la mirada, como un todo cerrado y compacto. Permanece abierto, inconcluso.

Al ser que, de algún modo, siempre va retrocediendo ante nosotros y que nunca puede captarse como un todo, Jaspers le llama «lo comprensivo». Nunca puede objetivársenos, ni aparecérsenos como objeto. Sólo podemos tener conciencia de él como límite. El sentido de filosofar es trascender todo ser determinado hacia lo comprensivo. Al filosofar, quisiéramos trascender todo horizonte, también nuestra propia existencia limitada, con el fin de experimentar lo que ser es y lo que nosotros propiamente somos. Este trascender de lo que es hacia lo comprensivo es la *operación filosófica fundamental*.

Todo filosofar es, pues, un trascender. Puede llevarse a cabo de tres modos.

1) Por un lado, podemos partir del ser que somos nosotros mismos. En primer lugar, somos *ser-ahí* en el mundo. Luego, somos portadores de una conciencia general, que Jaspers llama «conciencia como tal». En tercer lugar, somos *espíritu*. Al filosofar, sin embargo, nos abrimos paso más allá de todos estos modos de ser, y llegamos a la *existencia*.

2) Por otro lado, podemos partir del ser en el que, y por el que, somos del *mundo*. El salir más allá de él, el trascender, nos lleva aquí a la *trascendencia*, a la divinidad.

3) En tercer lugar, podemos preguntar por el vínculo que une todos estos «modos de lo comprensivo». Ese vínculo es la *razón.*

Éste es el esbozo de la teoría jasperiana del ser. Contemplaremos más de cerca sólo un apartado del sistema que Jaspers erigió sobre este esbozo. Se trata de los dos pasos del pensamiento, del ser humano como ser-ahí a la existencia, y la discusión del sentido que este concepto tiene en Jaspers; y el trascender del mundo hacia la trascendencia. Ambos pasos transcurren paralelamente.

b) *Existencia*

Puede intentarse concebir al ser humano con el auxilio de las diferentes ciencias humanas. En tiempos recientes han pasado a primer plano (para Jaspers) tres de estas ciencias: la sociología, la psicología y la antropología. Todas estas ciencias conocen algo del hombre, pero no al hombre mismo. Ven solo una parte limitada del ser humano.

Pero el hombre es mucho más de lo que él pueda saber de sí mismo El hombre como «posibilidad de su espontaneidad» se vuelve en contra de ser mero resultado de fuerzas y conexiones cognoscibles.

Los conocimientos especiales de estas ciencias no son suficientes. Sólo adquieren sentido por el que los tiene y por lo que se emprende con ellos. La filosofía de la existencia conduce al hombre a la conciencia de que él es más que todo lo que pueda saberse objetivamente. Apela al ser humano como existencia, como ser-sí-mismo. La existencia no puede ser descrita con los conceptos de un sistema cerrado y concluso. Pero puede ser *iluminada*, por medio de categorías propias. Tales son, sobre todo, libertad, comunicación e historicidad.

Libertad.—La existencia es un ser que se enfrenta a todo el ser del mundo, radicalmente diferente de él. Es el fondo oscuro de nuestro propio sí-mismo, «lo más interior de lo interior». La existencia es, más o menos, en lenguaje filosófico, lo que en lenguaje mitológico se llama «alma». No es propiamente un ser, sino un poder-ser. Está constantemente en la elección, constantemente llamada a tomar una decisión. Puede acreditarse o puede perderse en cualquier momento. Es libre. Tampoco puede ser pensada, sino que sólo se realiza en el hacer. La libertad existencial está en un plano totalmente diferente del determinismo o indeterminismo. Es incomprensible sin más, «autocreación a partir del origen, en el momento de la elección».

Comunicación.—«Nadie puede ser dichoso a solas.» «No es ninguna verdad aquella con la que pudiera alcanzar a solas una meta, para mí.» La existencia sólo puede realizarse en la compenetración existencial con otro ser-sí-mismo. Semejante compenetración se llama comunicación. No debe confundirse con la conversación, la discusión, el trato social, la vinculación social. Todo eso es mera comunicación del ser-ahí. Tampoco el amor es todavía comunicación. Hay amor sin comunicación genuina, y es un amor cuestionable. Pero el amor es la fuente de la comunicación. La comunicación es «lucha amante», estar existencialmente abierto a los otros hombres.

Jaspers no aisla al hombre individual tanto como lo hace Heidegger. Precisamente en medio del relajamiento de toda la solidez objetiva y llena de contenido de la vida en comunidad, en la exteriorización y masificación de nuestros días, el ser humano se ve de nuevo arrojado a las profundidades de la comunicación, a la fidelidad e insustituibilidad de la vinculación personal.

Historicidad.—La existencia lo es siempre en una «situación». La existencia es historicidad. Lo que sea el hombre individual está condicionado en su situación por los hombres que salen a su paso, por las posibilidades de creencia que le apelan. Pero no puedo aprehender la situación como un todo. Pues mi saber de ella es siempre, ya, algo que altera la situación. Tengo que conocer mi mundo, no puedo negarme a él, tengo que encontrar en el «sumergimiento histórico» las necesidades de la hora histórica.

Pero historicidad no es, sin embargo, lo mismo que temporalidad. Es algo doble: reconozco que estoy en el tiempo, y, sin embargo, sé que yo mismo no soy temporal. La historicidad es la unidad de tiempo y eternidad. No es atemporalidad ni temporalidad, sino lo uno en lo otro.

> En el actuar por una libertad originaria, en toda figura de conciencia absoluta, en todo acto de amor, la temporalidad, no olvidada, sino más bien acentuada como decisión y elección, es atravesada hacia la eternidad; el tiempo existencial, como manifestación de ser auténtico en uno, se convierte en el tiempo implacable como tal, y la trascendencia de este tiempo en la eternidad.

En el instante, el tiempo y la eternidad se hacen idénticos. Pensamiento este que ya se encuentra también en Kierkegaard.

c) *Trascendencia*

Igual que el ser de lo humano no puede ser captado en el saber, tampoco el todo del mundo. Todo conocimiento del mundo tiene un

límite. El todo es inaprehensible. En todas partes tropezamos con cosas últimas incomprensibles, antinomias en el sentido kantiano. No hay un marco definitivo del saber. Sólo hay apertura radical, disposición a una apertura siempre nueva. El mundo, y todo lo que es en él, quedan comprendidos por lo comprensivo último, absoluto. A esto le llama Jaspers trascendencia en sentido propio. La trascendencia es «lo comprensivo como tal, lo comprensivo de todo lo comprensivo».

Los objetos del ser del mundo son *transparentes*. Se puede ver a través suya, son *cifra*, símbolos en los cuales la trascendencia alumbra.

Se corresponden: el ser del hombre como ser-ahí, y el todo del ser como mero «ser del mundo»; y se corresponden existencia y trascendencia. Pues la trascendencia sólo se muestra a la existencia. Ser-sí-mismo, en general, se es sólo respecto de la trascendencia.

La trascendencia no es objetual. Es lo oculto como tal. No puede ser pensada, sino tan sólo captada en símbolos. (Piénsese en la «teología negativa», y en «Dios, el totalmente otro» de los místicos). Todo puede ser una cifra, un símbolo de lo trascendente.

d) *Situaciones límite y fracaso último*

Hay situaciones en las que la existencia se realiza de modo inmediato, situaciones últimas que no pueden ser cambiadas ni eludidas, situaciones límite como la muerte, el sufrimiento, la lucha, la culpa. Sólo en ellas puede realizarse el todo de la existencia. Al afrontar una situación semejante con los ojos abiertos, nos hacemos completamente nosotros mismos.

Hay cifras en las que la trascendencia no habla de modo particularmente claro e inmediato. La cifra decisiva es el ser *en el fracaso*. El fracaso es lo último, lo que nos aguarda. El fracaso genuino se consuma en la construcción de un mundo con la voluntad de durar, pero sabiendo y teniendo el atrevimiento del ocaso. Mas sólo en el fracaso genuino se experimenta plenamente el ser. El fracaso genuino puede convertirse en la cifra del genuino ser. Como puede verse, el sonido final de la filosofía jaspersiana es totalmente pesimista, semejante a Heidegger y Sartre. Y, sin embargo, hay en este pesimismo un tono diferente del de aquellos pensadores: pues, en Jaspers, detrás de todo ser que fracasa está la trascendencia, la incaducibilidad y la infinitud de Dios —podría decirse, aun cuando, según Jaspers, cualquier formulación del ser de la trascendencia es imposible—.

3. El existencialismo francés

El existencialismo francés se ha desarrollado hasta convertirse en una escuela propia dentro de la filosofía de la existencia. Jean-Paul *Sartre* (1905-1980) pasa por ser su principal representante. Esta dirección del pensamiento francés debe distinguirse claramente de la filosofía alemana de la existencia, tanto de Jaspers, quien rechaza el existencialismo como una «degeneración» del comienzo primitivo de la filosofía de la existencia, como de Heidegger, pues el existencialismo francés fue, ciertamente, estimulado por Heidegger, pero siguió luego por su propio camino. También, y aparte de los especiales dotes literarias de Sartre, resulta significativo que se trata de una filosofía que puede ser expuesta en forma de novelas y obras de teatro. Precisamente la filosofía de la existencia se dirige como ninguna otra al ser-ahí concreto.

Pero Sartre también escribió obras teóricas. Una de las más importantes es *El Ser y la Nada*. Apareció en 1943, por tanto, durante la ocupación alemana de Francia. Ello no deja de tener importancia para comprenderla. El derrumbamiento externo de 1940 había sido, a la vez, un derrumbamiento de ideales e ideologías. El estado de ánimo dominante era de desconfianza, amargura, duda de un orden que había sucumbido tan rápidamente al ataque de un enemigo. Por otro lado, unía a los franceses el deseo de expulsar el ocupante. La duda ante cualquier fundamento se asociaba con la absoluta certeza de cuál era la tarea práctica más urgente: la resistencia. Hacía falta, como dijo Albert *Camus*, una filosofía que «pudiera conciliar el pensamiento negativo y la posibilidad de una acción positiva». Ésa es la filosofía que creó Sartre.

En algunos aspectos, Sartre puede ser considerado un discípulo de Heidegger. Le conocía perfectamente. Muchos conceptos heideggerianos reaparecen en Sartre, vertidos con gran tino. Sin embargo, difiere de él, también en cuestiones de principio. Esto es cierto, sobre todo, para el fundamental concepto de existencia. En el sentido de Sartre, existencia es ser puro, simple, desnudo, ser en sí, algo «que ni siquiera es lo que es, sino que simplemente *es*». Quizá, lo que mejor puede ilustrar lo que Sartre entiende por existencia, son los siguientes pasajes de *La náusea*[*]:

> Me cortó el aliento. Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir «existir». Era como los demás, como los que se pasean a la orilla del mar con sus trajes de primavera. Decía como ellos: «El mar es

[*] Jean -Paul Sartre, *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1977, p.145. trad. de Aurora Bernárdez, que seguimos en estas citas. *(N. del T.)*

> verde», «Aquel punto blanco, allá arriba, es una gaviota», pero no sentía que aquello existía, que era una «gaviota-existente»; de ordinario, la existencia se oculta [...]. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta, era la materia misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia.
>
> Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos.
>
> La existencia no es algo que se deja pensar de lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros, que pese sobre nuestro corazón como una gran bestia inmóvil; si no, no hay absolutamente nada.

Miremos ahora hacia el hombre. Hay que retener que Sartre tiene una cosa común con Jaspers y, también, con Heidegger: al contrario que la tradición filosófica desde Platón, Sartre no contempla al ser humano como un ser cuyas posibilidades ontológicas están fijamente establecidas de antemano. El ser humano no «es» algo en el sentido en que las cosas son algo. Antes bien, es, para empezar, «nada». Y primero tiene que, en cierto modo, en una constante creación a partir de sí mismo, hacer de sí mismo lo que es. Está «condenado a la libertad». Esta tesis le ha valido a Sartre el reproche de nihilismo —no del todo injustamente, como puede verse—.

El hombre es libre. Aquí está el tránsito a la segunda tarea que la filosofía de Sartre tenía que cumplir —según la demanda de Camus—: hacer posible una «acción positiva». El hombre puede «comprometerse» en el mundo. Al actuar, puede poner valores. «En este mundo en el que me comprometo, mis acciones espantan los valores como las perdices». La autorrealización del hombre acontece en un proyecto libre (*projet fondamental*). Claro está que la nada de la que el hombre se alza de este modo le acecha sin cesar; a cada instante, su libertad vuelve a flotar en el peligro, en el endurecimiento de recaer en el mero ser. «La nada nadea» (o anonada). (*Das Nichts nichtet*). Para este concepto heideggeriano, Sartre creó en francés el nuevo verbo *néantiser*.

Es claro que los valores no tienen para Sartre un ser propio, no pueden ser intemporalmente válidos, independientemente de que podamos aspirar a ellos o no. «Mi libertad es sólo la fundación de valores.»

La doctrina de Sartre le impone al hombre una responsabilidad enorme. Sólo por su propio impulso, en cierto modo, creándose a sí mismo, puede el hombre arrancarse a la nada y defenderse de su continua amenaza. Él solo es responsable de sí mismo, y nadie más, sobre todo, ningún Dios. Sartre es ateo. Y el hombre no sólo es responsable de sí y para sí, sino que, a la vez y siempre, lo es de los otros y para los otros. La ética de Sartre, tal como muestran, especialmente, sus dra-

mas, se enraiza en el entramado indisoluble de un yo con todos los demás, en la intersubjetividad. Así, es consecuente que Sartre se esforzara desde el comienzo por el conocimiento y la configuración de la vida social y política.

Se ha aducido críticamente contra Sartre, sobre todo, que su libertad radical pasa por alto que el ser humano no es absolutamente libre, sin presupuestos ni nada previo, sino que está ligado a unas condiciones no sujetas a su elección, tales como el haber nacido en un determinado pueblo, con un determinado sexo, en un tiempo determinado, circunstancia que Heidegger denomina «estado-de yecto» (*Geworfenheit*).

Otros representantes del existencialismo en Francia son, principalmente, el ya mencionado Albert *Camus* (1913-1960), que, al igual que Sartre, escribió novelas y obras de teatro además de trabajos teóricos —obtuvo el premio Nobel de Literatura en 1957—, así como Maurice *Merleau-Ponty* (1908-1961). El pensamiento de Merleau-Ponty le debe mucho a Hegel, Husserl y Heidegger; al principio, una amistad le unía a Sartre, pero luego se malquistaron. Camus ve al ser humano en un mundo absurdo, que se le enfrenta como algo extraño, incomprensible e incognoscible. Como parábola de esta situación humana está Sísifo (*El mito de Sísifo. Un ensayo sobre lo absurdo*, 1942). El concepto central de Merleau-Ponty, la *ambiguïté*, designa igualmente el carácter paradójico, antilógico de la existencia. Al igual que Sartre, ambos pensadores se esforzaron por traspasar y configurar la existencia política, ocupándose ampliamente del comunismo.

4. Otros representantes de la filosofía de la existencia

Vamos a nombrar, al menos, tres pensadores más —dos alemanes y un italiano— a los que se cuenta dentro de la filosofía de la existencia y que le han conferido, cada uno, un cuño propio. Hans *Lipps* (1889-1941) se destacó, sobre todo, por sus investigaciones sobre la lógica y el lenguaje. Coloca a ambos en el contexto de una condición concreta, en la situación existencial del ser humano que piensa y habla. Ernst *Bloch* (1885-1977) escribió su obra principal, *El principio esperanza*, de 1938 a 1947, estando exiliado en los Estados Unidos, pero no la publicó hasta 1959. Bloch era marxista, y, a su regreso a Alemania, enseñó primero en Leipzig, pero luego abandonó la República Democrática Alemana: la obra que hemos mencionado intenta captar el «aún-no» como un principio existencial, tal como se manifiesta en los

sueños y anhelos, la expectativa, en los planes de futuro y en las representaciones despertadas por la religión, las utopías sociales.

En Italia, el representante principal del existencialismo es Nicola Abbagnano (nacido en 1901).

5. Martin Buber

Martin Buber nació en 1878 en Viena, hijo de una familia judía; su abuelo, en cuya casa de Lvov pasó Buber una gran parte de su infancia (el matrimonio de sus padres se había roto), era un prestigioso erudito de la tradición y la literatura judías. Buber estudió en Viena, Leipzig, Berlín y Zúrich, y se unió al movimiento sionista, más por un impulso religioso y cultural que por motivos políticos. Editó una prestigiosa revista judía, y, de 1924 a 1933, enseñó filosofía de la religión judía en la universidad de Francfort del Meno.

Durante los primeros años del gobierno de Hitler, permaneció en Alemania; junto a Franz *Rosenzweig* (1886-1929) participó en la «Casa libre de enseñanza judía», y trabajó, también junto a Rosenzweig, en una importante nueva traducción del Antiguo Testamento al alemán. En 1938, tuvo que emigrar, profesando desde entonces en la Universidad Hebrea de Jerusalén, con frecuentes interrupciones a causa de sus viajes. Trabajó enérgicamente en favor del entendimiento entre árabes e israelíes, y, después de la guerra, en favor de la reanudación del diálogo con instituciones y pensadores alemanes. Murió en 1965.

Para la mayoría del público, Buber se hizo famoso, aparte de por la traducción de la Sagrada Escritura, por ser el editor e intérprete de los escritos del jasidismo. Este movimiento religioso, perteneciente al judaísmo —el nombre se deriva del hebreo *jasidim*, los devotos—, surgió hacia 1750 en Polonia y Ucrania. Análogamente al pietismo dentro de la cristiandad, representa una rebelión contra la fe en la mera ley, la casuística, la intelectualidad: un movimiento de masas imbuido de un profundo sentimiento religioso, de anhelo de Dios; insiste en los valores del ánimo, la piedad, la humildad, mas también en la alegría y el amor activo. El ensimismamiento en la oración y el pensamiento de la unificación o reconciliación del Creador con el mundo y las criaturas recuerdan a la mística cristiana; de hecho, también en el judaísmo alemán del siglo XIII —en el tiempo, pues, en que florecía la mística alemana (Buber estudió intensamente también a Eckart)— hubo un movimiento semejante. El tipo del rabino milagroso, del hombre justo y santo, tiene su origen en el jasidismo, aunque luego haya degenerado en algo meramente externo. Este movimiento marcó fuertemente a

Buber. Durante cinco años, se sumergió en los textos transmitidos del Jasidim, deteniendo cualquier actividad exterior.

Los escritos filosóficos de Buber en sentido estricto dan testimonio de esta religiosidad, y también, a la vez, de su intensivo enfrentamiento con el mundo de pensamiento cristiano, tanto para dar como para recibir. Como primer indicio de ello —aunque totalmente externo—, valga el que, en el índice analítico del libro *El principio dialógico* (1973), que reúne cuatro escritos relativamente breves de Buber, el nombre de Sören Kierkegaard aparece practicamente con la misma frecuencia que todos los demás nombres juntos. Y la intensiva ocupación con este pensador radical-cristiano puede dar una primera indicación para la pregunta de por qué se suele clasificar a Buber como un «existencialista religioso» (y por qué aparece en este libro entre los existencialistas). Un hombre como Buber, que, según el testimonio de todos sus amigos, influía imperiosísimamente con la sinceridad y la fuerza de su persona en todo el que se encontraba con él, sólo con restricciones puede ser ordenado dentro de una dirección de pensamiento determinada. Kierkegaard pasa por ser el precursor del existencialismo debido, sobre todo, a la incondicionalidad con que pone en el centro al individuo «existente». También con Jaspers existen paralelos, como se verá. Pero más importante es lo propia y auténticamente de Buber.

Esto se sugiere ya en el título del libro mencionado, *El principio dialógico*; se hace más claro cuando se ve que los dos primeros escritos del volumen llevan el título de «Yo y tú», y «Diálogo». El lenguaje de Buber, a la vez que su vigor y su singularidad, se destaca claramente cuando leemos las frases iniciales de «Yo y tú»:

> El mundo es doble para los hombres, según su doble postura.
>
> La postura del hombre es doble según la doblez de las palabras fundamentales que puede pronunciar.
>
> Las palabras fundamentales no son palabras sueltas, sino pares de palabras. Una palabra fundamental es el par yo-tú.
>
> La otra palabra fundamental es el par yo-ello [...].
>
> [...] el yo de la palabra fundamental yo-tú es diferente del de la palabra fundamental yo-ello.

La relación yo-ello es la relación normal y cotidiana del ser humano hacia las cosas que le rodean, hacia el mundo que se compone de estas cosas. El ser humano puede considerar y tratar también a sus semejantes como un ello —y lo hace casi siempre—; los ve distanciadamente, con frialdad, les toma como una cosa, una pieza del entorno, insertos en cadenas causales.

La relación yo-tú es totalmente diferente. En ella, el hombre se sumerge con todo su íntimo e íntegro ser; es más, es lo que hacen ambos interlocutores en un encuentro, en un «diálogo» genuino. En este sentido, el yo de una relación semejante es distinto del yo de la relación objetiva yo-ello (piénsese en la comunicación existencial de Jaspers). En sus *Fragmentos autobiográficos*, publicados en 1963, Buber mencionaba la frase siguiente como resultado principal de sus experiencias y consideraciones —hasta donde eso pueda expresarse en la «lengua del pensamiento»—: «ser humano significa ser el ser que es frente a».

Como restricción, debe añadirse, a la vez, que, para Buber, el encuentro interno con otro hombre es sólo un destello, un reflejo del encuentro del hombre con Dios, del diálogo con él. «Prolongadas las líneas de las relaciones, se cortan en el Tú eterno.» La esencia de la religión bíblica consiste, para Buber, en que, pese al infinito abismo extendido entre Dios y el hombre, un diálogo entre ambos es posible. Es más, también el que se dice ateo y se burla del nombre de Dios, sigue hablando a Dios en cuanto que pone todo su ser en una relación yo-tú. No es que Dios quede así reducido a un ser semejante al hombre —error éste, por cierto, que han cometido incluso teólogos—, pero entre los innumerables atributos de Dios está el que puede hablarnos. El cristianismo, sobre todo en la forma que le dio el apóstol San Pablo, es, para Buber, un desvío —de influencia griega— de la verdad de la fe del Antiguo Testamento.

Aunque es una simplificación, no resulta falso destacar la relación yo-tú, diálogo, conversación, como palabras clave del pensamiento de Buber. Debe hacerse notar aquí que, en 1921 —un año antes de la primera edición del libro de Buber *Yo y tú*—, el austríaco Ferdinand *Ebner* llegaba en su obra *La palabra y las realidades espirituales* a ideas semejantes a las de Buber. Ebner llama «soledad del yo» y «carencia de tú» a las auténticas raíces de todos los trastornos y enfermedades psíquicas. A partir de aquí, sale una línea que lleva a la fundamentación de la medicina psicosomática por Viktor von Weiszäcker y otros.

La postura interior que es la premisa de todo diálogo genuino la describe muy atinadamente una frase de Hugo von *Hofmannsthal* (del *Libro de los amigos*):

> Se aprecia como algo raro a aquellos que saben escuchar tranquilos y atentos: igual de raro es un lector auténtico, pero lo más raro es alguien que deja actuar sobre sí a los hombres que están a su lado, sin destruir o aniquilar la impresión incesantemente con su agitación interior, su vanidad o su egoísmo.

Buber se esforzó durante decenios por acercar esta postura inicial del diálogo a los que practican la psicoterapia; al fin y al cabo, en lo

esencial, la psicoterapia consiste en el diálogo. Y advertía contra la idea de acercarse al paciente con la expectativa de que lo que diga tiene que entrar en las categorías de un sistema determinado —por ejemplo, el freudiano—; hay que acercarse al paciente como una persona, estar siempre dispuestos para lo inesperado.

Seguramente, este comienzo del pensamiento de Buber no ha sido explotado del todo, ni se lo ha seguido desarrollando, al menos en filosofía. Puede dar muchos frutos, entre otros campos, en la teoría del conocimiento, que debe atender al hecho de que el ser humano no nos es dado como objeto de conocimiento del mismo modo que una cosa: un objeto podemos analizarlo, descomponerlo, en el caso de hombres chocamos con una frontera irrebasable. (¡El punto de partida del pensamiento de Kant se regía por el ideal de conocimiento de Newton!) Puede dar frutos al tratar el fenómeno del lenguaje en la filosofía del lenguaje y en la lingüística, en tanto que no se busque la fuente originaria del lenguaje en un «yo» situado de antemano en un mundo de cosas y nombrándolas, sino en la situación originaria del diálogo, en el lenguaje como comunicación. Y, finalmente, puede dar frutos en la Ética como doctrina de la acción responsable: responsabilidad (la palabra contiene «respuesta») presupone algo enfrente de lo que soy responsable. Desde luego, no se deben desligar los pensamientos de Buber de su inserción en la profunda religiosidad de este pensador. La relación yo-tú, para él, está siempre inserta en, y trascendida por, la relación del ser humano y Dios.

II. EL DESPLIEGUE DE LA PREGUNTA POR EL SER: MARTIN HEIDEGGER

1. Generalidades*

En todo el mundo occidental, y no sólo en Europa, Martin *Heidegger* (1889-1976) es, hasta el día de hoy, uno de los pensadores más

* Traducir a Heidegger de un modo convincente es una tarea que la filosofía aun tiene por delante, y que este traductor no pretende realizar en este trabajo. Para el vocabulario de *El ser y el tiempo*, seguimos la traducción de José Gaos en el FCE, muy discutida, pero la única completa, y de no poco mérito. Los *Beiträge*, de reciente aparición, no han sido traducidos aún a ninguna lengua distinta del alemán; la dificultad de verterlos no es una de las menores razones para ello. Las traducciones que vamos dando de los términos, un tanto descontextualizados, que presenta el autor, deben ser entendidas como un mero tanteo. *(N. del T.)*

influyentes, a la vez que uno de los más discutidos: sus adversarios más decididos le reprochan (como antes Schopenhauer a su odiado Hegel) que es imposible sacar el menor sentido racional del sonsonete de sus frases (a menudo, verdaderamente oscuras), y que elude cualquier discusión seria, ya que siempre se escaquea por lo oscuro; mientras que otros, mejor intencionados, admiten que Heidegger no es un filósofo, pero sí, quizá, un poeta o un filólogo, los seguidores de Heidegger ven en él un hito que concluye un desarrollo (en gran parte, erróneo) de dos mil años de filosofía, y comienza algo completamente nuevo.

Aparte de Kierkegaard, con cuya interpretación de la existencia humana tienen mucho en común los primeros pasos de Heidegger (la angustia como hecho existencial fundamental), fue de gran importancia para éste, sobre todo, la influencia de su maestro Edmund Husserl. Fue en el anuario editado por Husserl donde apareció, en 1927, la primera mitad de la «obra revelación» de Heidegger: *El ser y el tiempo*. La segunda mitad no llegó a publicarse nunca, mas lo que Heidegger hubiera tenido que decir en ella ha encontrado luego expresión en sus numerosos nuevos trabajos. De entre estos, nombraremos aquí su lección inaugural de Friburgo: *¿Qué es metafísica?* (aparecida por primera vez en 1929, completada más tarde con una introducción y un prólogo); además: *De la esencia de la verdad* (conferencia de 1930, que no se imprimió hasta 1943) y *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (1944). Después de la guerra, aparecieron algunos importantes trabajos de Heidegger en sus colecciones *Sendas perdidas* (1950, incluyendo *El origen de la obra de arte*) y *Ensayos y conferencias* (1954, que incluye, entre otros, *La pregunta por la técnica*, *¿Qué significa pensar*, *Construir, habitar, pensar*, *La cosa*); y, aparte, otros escritos y conferencias menores, como *¿Qué es eso de la filosofía?* (1956).

Durante mucho tiempo, se ha considerado a Heidegger dentro de la filosofía de la existencia. Ello podría estar fundado si se partiera principalmente de *El ser y el tiempo*. Pero, después de estar a la vista de todos el desarrollo posterior del pensamiento de Heidegger, después de que él mismo, mirando hacia atrás, haya interpretado dicha obra de maneras diversas, después, por último, de que Heidegger haya calificado expresamente el existencialismo sartriano de malentendido (evidentemente, un fructífero malentendido), esa concepción no puede seguir sosteniéndose. Bien es verdad que nunca se habría llegado a ella si se hubiera tomado en serio, desde el principio, en toda su dimensión, la propia explicación de Heidegger. Pues el prólogo de *El ser y el tiempo* concluye con las siguientes frases:

El desarrollo completo de la pregunta que interroga por el sentido del término «ser» es la mira del siguiente tratado. La exégesis del tiempo, como el horizonte posible de toda comprensión del ser, es su meta provisional.

De la primera frase puede deducirse que lo que a Heidegger le interesaba desde el principio era lo que él ha perseguido incesantemente, y lo que, hasta hoy, ha causado los mayores quebraderos de cabeza a todos sus intérpretes: el «ser».

Pero, antes de arrojar una mirada más precisa a los pensamientos de Heidegger, digamos unas palabras sobre su lenguaje. «El juego-de-espejos del mundo que mundea, desanilla, en tanto que anillaje del anillo, los cuatro en su propia ensambladura, anillo de su esencia. Desde el juego-de-espejos del anillaje del anillo, acontece el cosear de la cosa» (*Das Spiegel-Spiel der weltenden Welt entringt als das Gering des Ringes die einigen Vier in das eigene Fügsame, das Ringe ihres Wesens. Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringes ereignet sich das Dingen des Dinges*). Una frase semejante (tomada de la conferencia *La cosa*), sacada de su contexto, suena extremadamente rara y extraña, aunque no contenga ningún «extranjerismo». ¿Se trata de un puro amaneramiento? En todas las épocas, los pensadores que tenían algo nuevo que decir han hablado también una lengua nueva. Las caprichosas acuñaciones léxicas de Heidegger no son tanto neologismos como, muy a menudo, redescubrimientos: a una palabra antigua, que había perdido ya su fuerza semántica, le da él un nuevo sentido, que sólo puede comprenderse en el contexto de su pensamiento, pero que, de súbito, resulta iluminador. Quien quiera compenetrarse con el modo de pensar y hablar de Heidegger, y acostumbrarse a él, debe leer primero una conferencia como «... *poéticamente mora el hombre*» (impresa en los *Ensayos y conferencias*); en ella, Heidegger interpreta la frase de Hölderlin que da título a la conferencia.

Pero volvamos a *El ser y el tiempo*. Para captar el punto de partida de Heidegger, podemos enlazar con lo que, más arriba, hemos calificado de carácter distintivo de la filosofía de la existencia: Heidegger le censura a la filosofía antigua (desde Platón, al menos), y a la cristiano-occidental, haber intentado determinar el ser-ahí del hombre por el modo de ser de las cosas, haber entendido el ser del hombre del mismo modo que el acontecer y el ser ante los ojos de las cosas. Bien es cierto que ya el maestro de Heidegger, Husserl, y, entroncando con él, Max Scheler, habían enseñado que la esencia del hombre no puede ser entendida como objeto, como substancia, como ente, sino que el hombre sólo es al «llevar a cabo» actos intencionales (el concepto de persona de Scheler). Pero —para Heidegger— estos

pensadores no habían elaborado la pregunta con suficiente radicalidad, ni la habían fundamentado ontológicamente. Además, la filosofía anterior ha preguntado siempre por el ente en su totalidad, y por el ente supremo, Dios, pero no ha preguntado por aquello en virtud de lo cual todo ente es un ente: el ser. Este ser no es él mismo una cosa, un ente: en cuanto que es la fuente fundamental de todo ente, no podemos ponérnoslo en frente como un ob-jeto (*Gegen-stand, ob-iectum*). Como el ser no puede objetivarse, se le toma por lo más universal y obvio, la filosofía ha pasado por alto la pregunta por el ser, la ha «olvidado» (el reproche heidegeriano del «olvido del ser»); se ha pasado por alto la fundamental diferencia que hay entre todo lo ente, por un lado, y el ser, por otro. A esta diferencia le llama Heidegger la «diferencia ontológica».

Para acercarnos al ser, se presenta un camino: investigar, preguntar por el ser del hombre, que Heidegger llama *ser-ahí*; pues el hombre es, de entre todos los entes, aquel que ya, siempre, comprende al «ser», anque no de un modo claro. Así pues, para fundamentar una teoría del ser, Heidegger investiga las estructuras fundamentales del ser-ahí humano. Esta «ontología fundamental» consitituye el contenido principal de *El ser y el tiempo*. Para insistir en que tal investigación no puede ser elaborada con los determinaciones de que se había servido la filosofía al investigar la estructura ontológica de las cosas, Heidegger no llama a sus determinaciones fundamentales «categorías» (como Aristóteles y Kant); sino «existenciarios». Esta parte del edificio heideggeriano es la más conocida y —hasta ahora— aquella que ha tenido más influjo en la conciencia general. Algunos de estos análisis y descripciones fenomenológicas pueden señalarse con algunos apuntes.

2. El ser y el tiempo

El ser-ahí es, esencialmente, «ser-en-el-mundo». No debe entenderse ésto en el sentido de una yuxtaposición espacial de dos objetos, ni tampoco espacialmente, en el sentido de «estar dentro», del estar contenido, ni menos como la relación de «sujeto» y «objeto»; sino que «ser-en-el-mundo» es una estructura fundamental del ser-ahí. El ser-ahí humano se encuentra siempre, ya, en un lugar determinado, inconfundible, ajeno a su voluntad, está «yecto en su ahí». El «estado-de-yecto» es, pues, otra estructura fundamental, un existenciario.

El ser-ahí en el mundo tiene la forma de ser de la preocupación, como dice Heidegger, la *cura*. Tiene la forma de ser del «curarse de»

Esta cura del hombre se dirige (también) a lo enta otro que le rodea, a las cosas («lo ante los ojos») y a lo *útil*, o «a la mano», pero en su médula, siempre, se dirige al modo de ser «propio». El hombre tiene primero «que ser», le ha sido dada la tarea de ser. Es el ser-ahí que no sólo es, sino que también le va su ser en este su ser-ahí mismo. En tanto que ser que tiene que realizarse el ser-ahí es proyección, de ahí la fórmula: ser-ahí como proyección yecta. La experiencia humana fundamental es la *angustia*. La angustia no se angustia tanto ante otro ente como por el «ser-en-el-mundo» mismo como tal, dicho de un modo más aguzado: por la posibilidad del propio no-ser. La angustia es la experiencia radical en la que lo ente se le escurre al hombre totalmente: hace frente a su propia muerte. Pero la muerte no hace frente al ser-ahí desde fuera. Le es inherente: el ser-ahí es sólo como ser-para-la-muerte. De este enfrentamiento con la propia muerte como límite absoluto surge la peculiar significatividad y premura del ser-ahí humano. Si dispusiéramos de un tiempo infinitamente largo, nada nos apremiaría, nada nos sería importante, real. De habitual que es, cerramos los ojos ante este hecho. Olvidamos que, a la vista de la muerte, tenemos que realizar nuestra vida, en cada caso propia, inconfundible. Nos deslizamos hacia lo impropio, lo incomprometido, al «uno». Pero la meditación nos enseña a comprender que la muerte nos avoca a asumir la propia existencia, hace patente la irrevocabilidad de nuestras decisiones, nos avoca a una vida propia y peculiar («en cada caso la mía»), en libertad y responsabilidad de sí mismo.

La consideración de la muerte es para Heidegger la clave para franquear el tiempo, la temporalidad como fundamento y límite, como horizonte del ser humano. La temporalidad es el sentido de la cura propia, la temporalidad es el gestarse fundamental del ser-ahí. El ser-ahí «no tiene un final en el tiempo, sino que existe finitamente» (*El ser y el tiempo*).

Hasta aquí nuestras indicaciones sobre el análisis heideggeriano del ser-ahí humano. Hasta este punto le han seguido muchos. En la angustia, puesto que lo ente y su singular ser-ahí se le escurren, el hombre hace frente a la nada. La nada misma está delante de él. La existencia humana —ya en su lección inaugural de 1929, Heidegger dice *ek-sistencia*, es decir, «estar-fuera»— es estar-fuera, estar asomado a la nada. (En esto se basa la infundada acusación contra Heidegger de nihilismo.) Si la trascendencia es un salir-fuera, un preguntar más allá de todo ente, la esencia del ser-ahí es «la trascendencia hacia la nada».

Intercalamos aquí una observación: trascendencia en el sentido de salir fuera, de interrogar más allá de, alcanzar más allá de todo ente, es algo que también conoce la filosofía tradicional, sobre todo la filosofía

cristiana. En este sentido, la trascendencia conduce al pensador cristiano a Dios. Para Heidegger, Dios también pertenece a lo ente, más allá de lo cual él pregunta. La cuestión de si Heidegger es ateo puede responderse, pues, diciendo que es a-teo en el sentido de que su interrogar conduce más allá de todo ente, también más allá de Dios. La pregunta por la existencia de Dios como pregunta por el ser supremo, es para él muy apropiada para des-figurar la pregunta que interroga por el ser propiamente dicho. Debe añadirse, sin embargo, que el concepto de lo «sagrado» desempeña un papel central en las últimas obras de Heidegger; y además, que en trabajos posteriores a *El ser y el tiempo*, especialmente en sus interpretaciones de Hölderlin, se introducen los «dioses» como concepto contrario a los hombres mortales; el mundo aparece ahí como «cuadrado», como la cuádruple unidad de cielo y tierra, mortales y divinos.

Volvamos al problema del ser. Hegel dijo una vez: «El puro ser y la pura nada son lo mismo.» Heidegger comenta: «Esta frase de Hegel es justa.» Se anuncia aquí lo que muchos han percibido como un giro o una ruptura, lo que Heidegger mismo ha designado a menudo como «vuelta» (*Kehre*), y que es, desde luego, un seguir andando por los caminos recorridos en *El ser y el tiempo*. Con esta *Kehre*, el hombre se torna de ser «elipsis de la nada» en el guardián y pastor del ser. La nada es «la nada para lo ente», es decir, lo radicalmente otro frente a todo lo ente. La nada es «el velo del ser».

Con este ser que, a través de la nada, en parte se hace patente y en parte se oculta (tal es el sentido de la palabra «velo del ser»), estamos ya ante el concepto fundamental de Heidegger. La tan usada analogía del manantial que se ciega en sí mismo es la que mejor indica lo que aquí se quiere decir; pues no es posible decirlo y concebirlo conceptualmente. El ser es el fondo que sostiene, el sentido del ser que todo lo gobierna.

Puesto que el ser no puede ser conocido objetualmente, ni a través de un pensar representativo que lo fuerce, resulta claro que para Heidegger, llegado a este punto, la filosofía nunca puede ser una ciencia (que siempre trata de lo individual). Antes bien, la filosofía es «recuerdo» (*andenken*) de este ser. Es un pensar que está a la orden y la escucha del ser. Por ello, la pregunta «¿qué significa pensar?» (*Was heißt denken?*) en manos de Heidegger, se transforma en la pregunta «¿qué nos está significando el pensar (a nosotros)?», [*Was heißt (uns) denken?*] en el sentido de una orden significada (*Geheiß*). Y si la filosofía busca la «verdad», ésta no puede ser la verdad en el sentido de la «adecuación» o coincidencia con lo ente. Antes bien, la verdad es

«desencubrimiento». Es el ser que se oculta y desoculta. Con ello, la razón queda reducida a un «escuchar».

> Dicho sencillamente, el pensar es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar lo es del ser en tanto que el pensar, acontecido por el ser, al ser pertenece. A la vez, el pensar lo es del ser, en la medida en que el pensar, que pertenece (*gehört*) al ser, está a la escucha (hört) del ser [*Carta sobre el humanismo*, 1947].

Acaso el lector haya podido tener un primer atisbo de las tesis de Heidegger, presentadas aquí con la brevedad que impone esta obra; en cualquier caso, habrá percibido la solemnidad, la severa consistencia de su pensar y su hablar, y con ello, un aliento del aire que transpiran los últimos escritos de Heidegger. A partir de la posición alcanzada, Heidegger se ocupó de toda una serie de cuestiones y problemas —como lo muestra la plétora de trabajos, en su mayoría breves, extremadamente concentrados, «espesos», y la multiplicidad de los temas—. Sobre todo, el lenguaje, que, para Heidegger, no es nunca un mero medio de comunicación y entendimiento (le separan abismos del positivismo lógico y su filosofía del lenguaje). El lenguaje es, para Heidegger, el medio, «en el que el ser, alumbrándose, habla» (*Carta sobre el humanismo*). El lenguaje es, como se dice en otro lugar del mismo escrito, «la casa del ser» (¡ser en el sentido de Heidegger!), y la vivienda [*Behausung*] del hombre».

Si el pensar es un pensar agradecido y obligado para con el ser, si «en su decir lleva al lenguaje la palabra no hablada del ser», se pone con ello, casi automáticamente, en la cercanía del poetizar. El pensador y el poeta, «que viven cercanos en separadísimas montañas», están uno junto a otro. A partir de aquí deben comprenderse los largos años que Heidegger dedicó a ocuparse de Hölderlin (entre otros, también de Rilke), y sus múltiples interpretaciones de la poesía de Hölderlin. Para él, Hölderlin es «el poeta de los poetas»: de entre los grandes poetas, aquel que encarna y realiza de modo más puro y claro lo que Heidegger entiende por poesía.

Otros significativos ensayos de pensamiento de Heidegger están dirigidos al desarrollo de la ciencia moderna (*Ciencia y meditación*, *La época de la imagen del mundo*); del ámbito estricto de la filosofía, son de mencionar las penetrantes traducciones por Heidegger, detalladamente explicadas, de fragmentos de filósofos presocráticos (Heráclito, Parménides). Pues es en los presocráticos —por contarlo rápidamente—, en la aurora de la filosofía, donde Heidegger encuentra esa comprensión del ser que toda la metafísica posterior ha perdido y sepultado, no por un error que hubiera podido evitarse, sino por la

suerte, por el destino, «desconcertada por el ser». Al despuntar de nuevo la pregunta por el ser, y al hacerse poco a poco accesibles a nuestro pensamiento los vigorosos fragmentos de los primeros pensadores griegos, la filosofía comienza —precisamente en la obra de Heidegger— a superar la historia dos veces milenaria de metafísica occidental.

3. Influencia posterior de Heidegger y obra póstuma

No hay apenas otro pensador de nuestro siglo —con la excepción, quizá, de Wittgenstein— sobre el que se discuta tanto públicamente hoy día (1990) como Heidegger. Esencialmente, hay dos razones para ello.

Una es la relación de Heidegger con el régimen hitleriano, sobre la cual están apareciendo constantemente nuevas publicaciones, particularmente en Francia. Es cierto que se dejó arrebatar por el entusiasmo nacional que se apoderó de Alemania tras la llegada al gobierno de Hitler en 1933, y que durante uno o dos años no se dio cuenta de que el camino tomado por Hitler llevaría a la ruina. Comparte este error con muchos alemanes honorables, y con la mayoría de sus paisanos. Lo reconoció antes que muchos otros. Sólo quería mencionar esta discusión[*].

La segunda razón es más importante. Las obras completas, que aun están editándose, sacan a la luz cosas desconocidas hasta hoy, y arrojan nueva luz sobre el camino de Heidegger. Tomaré como ejemplo el tomo 65 de esta edición, aparecido en 1989. Lleva el título de *Contribuciones a la filosofía (del acontecimiento)*, y fue escrito de 1936 a 1938. En la edición de las obras completas, que viene publicándose desde 1975, las obras aparecidas en vida del autor constituyen la sección I; la sección II contiene los textos de sus lecciones; con el volumen que acabamos de nombrar, comienza, justo cien años después del nacimiento de su autor, la sección III, con obras y conferencias no

---

[*] Cf., entre otros, Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, 1988. Víctor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, con prólogo de Jürgen Habermas, 1989. [Trad. esp. *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona, 1989. *(N del T.)*] Bernd Martin, *Martin Heidegger und das Dritte Reich*, 1989. Mientras que estas obras arrojan una cierta sombra sobre el carácter de Heidegger, la correspondencia publicada en 1989, con la «semijudía» Elisabeth Blochmann, discípula de Heidegger y amiga de toda la vida de la familia, muestra que no se le puede acusar de antisemitismo: Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel*, 1918-1969.

publicadas hasta ahora. Este orden de publicación fue dispuesto por Heidegger. Quería que determinadas lecciones, sobre todo *Cuestiones fundamentales de filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, leídas en 1937-1938, y aparecidas en el tomo 45 de la obra completa, fueran accesibles antes que las obras postumas.

Las *Contribuciones* han sido calificadas por algunos como la «segunda obra capital» de Heidegger (después de *El ser y el Tiempo*). Abordan de nuevo el tema central tratado allí. La sentencia inicial dice:

> Lo que se ha contenido durante una larga vacilación, se mantiene firmemente aquí, a modo de indicación, como la escuadra de una configuración.

Lo que quiere decir que Heidegger le daba vueltas a estos pensamientos desde hacía mucho tiempo (también desde antes de 1933), pero no los consideraba aun como definitivos, en absoluto como «obra» en el sentido habitual, sino como *marcha* de pensamientos, o su comienzo. El carácter provisional de las *Contribuciones* se muestra también en que muchos pasajes están plenamente elaborados, mientras que otros tienen más bien el carácter de unos apuntes de trabajo.

No es fácil exponer a Heidegger, pues habla una lengua propia, y, según evolucionaba, cada vez con más fuerza y obstinación. Más difícil aún es hacer comprensible su pensamiento para el profano, máxime cuando Heidegger apenas quiere que se haga algo así; él escribe «para los pocos», «para los raros que tienen el valor supremo de la soledad para pensar la nobleza del ser y decir de su carácter único». Esto desanima al lector, incluso si no sabe que, en otro lugar, Heidegger calificó al afán de hacerse entender como el suicidio de la filosofía. No obstante, quiero llamar la atención sobre algunos rasgos.

En su polémica contra la «concepción del mundo» (en este denso manuscrito de novecientas páginas, empezado en 1936) se destaca cómo Heidegger le da la espalda al nacionalsocialismo. Concepción del mundo, en tanto que anuncia una «imagen total del mundo» y no admite que pudiera llegar a ser «poco profunda o demasiado alta», es justo lo contrario de filosofía, pues esta se basa en preguntas y las plantea. La concepción del mundo es para las masas, es «maquinación» (*Machenschaft*), lucha con ayuda de la «propaganda». La filosofía, en cambio, tiene sus raíces en la necesidad que impulsa al hombre, y no quiere «eliminar esta necesidad, sino resistirla y fundarla».

Para Heidegger, no sólo la evolución de la filosofía occidental es, en gran parte, una evolución errónea, un errar el objetivo (razón por la cual quiere volver al *comienzo*); también mira críticamente hacia la

ciencia (la moderna, pues la «doctrina» medieval y el «conocimiento» griego son algo del todo diferente), que determina casi todo nuestro pensar, nuestro afán y nuestro actuar; pues «no es un saber, en el sentido de fundación y conservación de una verdad ejemplar». En el apartado 76, «Proposiciones sobre la ciencia», se expone esto en detalle. Algunos extractos de ellas:

No hay «*la* ciencia». El arte y la filosofía son «esencial y plenamente en sí»: es necesariamente inherente a la ciencia el que se descomponga en disciplinas diferentes. La especialización no es un mal o un fenómeno de decadencia, sino que pertenece a la esencia de la ciencia, porque esta se pone continuamente enfrente del ente, o un ámbito suyo.

La «toma de una perspectiva» dentro de *la materia de una disciplina*, y la vinculación a un *metodo* de explicación (a saber: reducir a lo ya conocido y comprensible) condicionan el rigor de (cada) ciencia. En ello radica su éxito («Siempre sale algo»), pero también su limitación.

El pensar en cadenas causales (si..., entonces...) muestra «la esencia maquinante» de la ciencia. Es un error pretender captar alguna vez lo vivo con este método. Esto vale tanto para la naturaleza como para la historia.

> «El que se conceda que el «azar» y el «destino» también participan en la historia es una prueba contundente del dominio único del pensamiento causal, por cuanto el azar y el destino tan sólo representan las relaciones causa-efecto que no pueden percibirse con precisión y claridad. Que el ente histórico pueda realmente tener [...] una forma de ser completamente diferente, es algo que no puede hacérsele saber a la historiografía [...]».

La ciencia tiende a darle más importancia a su propio modo de proceder y su método que a su materia misma. No se quiere saber qué caracteres esenciales tiene el ser que subyace a la materia, sino que se buscan «resultados», a ser posible, tales que sean adecuados «para una utilización inmediata», y así, de cada «resultado», surge enseguida un nuevo impulso con cuya ayuda se puede seguir investigando, ya tranquilizados.

Tras unas frases sobre el tema del enfrentamiento ciencias naturales-ciencias del espíritu, siguen los pronósticos:

> Con la consolidación creciente de la esencia maquinal-técnica de toda ciencia, disminuirá cada vez más la diferencia, tanto de objeto como de método, entre ciencias naturales y ciencias del espíritu [...].

> Las «universidades», en tanto que «lugares de investigación y enseñanza», se convierten en puros establecimientos empresariales, cada vez «más cercanos» a la realidad, en los que no se decide nada [...].

> La filosofía, entendida aquí como meditación pensante de la verdad, esto es, de la cuestión del ser, no como erudicción histórica elaborada en «sistemas», no tiene lugar alguno en la universidad, ni menos aún en el establecimiento empresarial en el que aquella se va a convertir.

Y más acerbo aún:

> El fin oculto hacia el que vuela todo esto y lo demás, sin tener la menor idea de ello, ni poder tenerla, es el estado de aburrimiento absoluto [...]. «
>
> Las ciencias históricas del espíritu se convierten en ciencias de *periódico*. Las ciencias de la naturaleza en ciencias de las máquinas.

Las «proposiciones sobre la "ciencia"» están en la segunda parte de las *Contribuciones*, cuyo título es *La reminiscencia* [*Der Anklang*]. El armazón (*das Gefüge*, una expresión muy usada por Heidegger) de todo es ésta: un núcleo central constituido por seis secciones principales con los títulos: «La *reminiscencia* (*der Anklang*), el pase en el juego (*das Zuspiel*), el salto (*der Sprung*), la fundación (*die Gründung*), los por-venir (*die Zu-künftigen*), el último Dios (*der letzte Gott*)». Les precede una «mirada preliminar», y lo cierra la sección «el Ser».

En «El salto» se encuentra el siguiente texto, que produce el efecto de un chillido:

> La naturaleza y la tierra.
>
> La naturaleza, separada de lo ente por la ciencia-natural, ¿qué le ocurre por la técnica? La creciente, o mejor, más sencillamente, la ya casi concluida destrucción de la «naturaleza». ¿Qué fue una vez? El lugar del instante de la llegada y estancia de los dioses, cuando, siendo aún φύσις (*physis*), descansaba en la esenciación (*Wesung*) del ser mismo.
>
> Desde entonces, se convirtió en un ente, y luego incluso por «gracia», en lo contrario, y tras haber sido así depuesta, expulsada y expuesta a que la fuercen la maquinación calculante y la ciencia.
>
> Finalmente, quedaba aún el «paisaje», el lugar de recreo, y ahora esto se calcula a lo gigantesco y se acondiciona para las masas. ¿Y luego? ¿Es el final?
>
> ¿Por qué calla la tierra ante esta destrucción? [...].

¿Quién, aparte de Heidegger, tenía hace cincuenta años una visión tan profética?

Justo al lado de tan brillantes fragmentos, en la enorme «cantera en que se pica la piedra primitiva» (dice Heidegger sobre su obra al comienzo de *El ser*), hay cantos que resultan un enigma para la comprensión. ¿Qué es «el último Dios»? Sobre esto, dice Heidegger: «El que es completamente otro frente a los que han sido, especialmente, frente al cristiano» ¿Por qué a veces «*Dios*», a veces, «*el Dios*», con

frecuencia, «*los dioses*»? ¿Qué significa una frase como «La vuelta (*Kehre*) acecha entre el grito (*Zuruf*) (al que perteneciendo escucha) y la escucha (del llamado)», «La vuelta (*Kehre*) es la contra-vuelta (*Wider-kehre*), y «*La llamada* para el salto hacia la apropiación es el gran silencio del conocerse a sí mismo más oculto» ¿No se exagera aquí el hermetismo (esto es, la exclusión del no iniciado en la comprensión)? (Karl Popper ha calificado de deshonesto el que los filósofos —como hacen Hegel y Heidegger— se expresen tan oscuramente que no se les pueda entender inequívocamente, sobre todo para que, así, tampoco se les pueda refutar inequívocamente.)

El tratamiento que hace Heidegger del concepto central de Ser (*Seyn*) (escribe la palabra alemana con «y», *seyn* en vez de *sein*, para desmarcarla del significado habitual) recuerda al tratamiento del concepto de Dios en la teología negativa: sobre él no puede declararse nada directamente; sólo se puede redescribir una y otra vez lo que el Ser (o bien «Dios el totalmente otro») *no* es.

Por insuficiente que haya sido esta breve exposición mía, acaso sirva para que algún que otro lector tenga ahora ánimo para ocuparse de la obra de Heidegger (lo mejor es que empiece con las colecciones de ensayos *Wegmarken* [*Mojones en el camino*], o *Sendas perdidas* [*Holzwege*], y reciba la impresión de que este pensador, tildado de «difícil», «ostinado», «obscuro» es algo más que un murmurante profeta del ser (por tomar una expresión de Thomas Mann).

III. UNA BREVE MIRADA HACIA FRANCIA

El prestigio y la influencia de Heidegger fuera de Alemania no han disminuido después de 1945, más bien, han aumentado. Esto es cierto especialmente para Francia, donde le dio a conocer, sobre todo, Jean *Beaufret* (1907-1982), con su *Dialogue avec Heidegger* (1973/74). Heidegger le dedicó su *Carta sobre el humanismo* (impresa en la colección de ensayos *Wegmarken* [*Mojones en el camino*], 1967). Aparte de Beaufret, como es sabido, Jean-Paul Sartre. Recientemente, también Jacques *Derrida* (n. en 1930), que, en una nueva obra, interpreta detalladamente textos[4] heideggerianos de dos decenios (1927-1953), y, también, Emmanuel Lévinas, a quien mencionaremos más adelante.

[4] Jacques Derrida, *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*. Pre textos, Valencia, 1989.

No resulta apenas exagerado, si se comprueba que los debates filosóficos en Francia después de 1945 se encendieron, en gran parte, a propósito de pensadores alemanes (o austríacos): además de Heidegger, principalmente Karl Marx, sobre todo su obra más temprana (y, a través de Marx, Hegel). En los dos primeros decenios de la posguerra, el marxismo era, prácticamente, quien marcaba el compás, no sólo para Sartre. Pensadores como Louis *Althusser* (n. 1918) —*Por Marx*, se llama una colección de ensayos suyos— y Roger *Garaudy* (n.1913), por nombrar dos entre otros muchos; el último, expulsado del partido comunista en 1970, convertido al islam, se ha tornado un crítico, no sólo del marxismo, sino de toda la civilización occidental. De cualquier modo, el papel de Marx como guía y «patriarca» del pensamiento francés se había terminado ya antes del colapso de los regímenes comunistas de Europa del Este.

El tercer pensador alemán de quien se han ocupado en Francia es Friedrich Nietzsche. Baste nombrar, a modo de ejemplo, a Gilles *Deleuze* (n. 1925), con su obra *Nietzsche y la filosofía*.

Deleuze ha contribuido también de modo importante al análisis del último pensador que debe mencionarse aquí: Sigmund Freud. En colaboración con Félix *Guattari* ha escrito el *Antiedipo*. Mas la figura central del dedicación francesa al psicoanálisis es, más bien, Jacques *Lacan*, psicoanalista de profesión. De sus escritos, casi todas sus lecciones (*El seminario*) se hallan traducidas al castellano.

Lacan y otros franceses estimulados por él se han propuesto una tarea que —como consecuencia de la forzada emigración de Freud a Inglaterra y de la represión de sus escritos por parte del nacionalsocialismo— los alemanes no han realizado: indagar las implicaciones filosóficas y las consecuencias de la obra de Freud. No cabe duda de que las ideas y descubrimientos de Freud han alterado decisivamente la imagen del ser humano. A los ojos de Freud, sólo en un sentido extremadamente restringido puede seguir considerándose al hombre como un ser racional. Antes bien, el «Yo», que los filósofos solían equiparar a la «razón», se asemeja a una cáscara de nuez meciéndose en el océano del inconsciente.

Quien lea a Lacan se preguntará si de verdad está tratando con un filósofo. Es una impresión que producen muy a menudo los escritos de los filósofos franceses actuales. Los límites entre la filosofía y otras disciplinas, sobre todo la literatura, se difuminan. Recientemente, el prestigioso Paul *Ricoeur* (n. 1913)[5] ha señalado el peligro de que hom-

[5] Puede considerarse la principal obra de Ricoeur su *Philosophie de la volonté* [En español, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982. *(N. del T.)*]

bres que pasan por filósofos, seducidos por la posibilidad de aparecer en los medios de comunicación o en congresos, se afanen más por tener influencia en la opinión pública más general que por una investigación filosófica seria. En este contexto, Ricoeur ha hablado de una peligrosa «espuma del pensar».

Para no crear la impresión de que la filosofía francesa se agota en el análisis de Heidegger y otros alemanes, vamos a señalar otros dos pensadores de un tipo completamente diferente.

Michel *Foucault* (1926-1984) es uno de los pensadores franceses más conocidos en la actualidad, también en España, donde se han traducido importantes obras suyas[6]. ¿La sexualidad como tema de una obra filosófica capital? ¿Por qué no? ¿No es lo sexual uno de los principales atributos del ser humano? ¿No resulta llamativo que este ámbito haya sido tratado detalladamente por algunos filósofos (como Schopenhauer), mientras que en otros (como en Heidegger) nunca llega a convertirse en un tema?

La primera obra de Foucault, *Las palabras y las cosas*, gira en torno a un tema que el propio autor consideraba su tema central: el sujeto. El sujeto pensante, que se había desplazado al punto medio de la filosofía gracias, sobre todo, al *je pens, donc je suis*, se le aparece a Foucault como un punto de partida inapropiado para la búsqueda de la verdad; según Foucault, el sujeto es antes un efecto que una causa o un fundamento. El «sujeto» ha surgido por la «coacción a confesar» que se ha formado como un principal rito social desde la Edad Media en Europa, en la figura del sacramento de la penitencia y la confesión, dentro del ámbito eclesiástico, en los procesos inquisitoriales, en la justicia penal con el papel central de la confesión como medio de prueba (en lugar del juramento, el duelo o el juicio de Dios, utilizados antes como medios para encontrar al culpable). La escala de las «confesiones» llega hasta el erotismo (se confiesa el amor de uno), el psicoanálisis (se revelan los sueños propios) y, también, la literatura (en lugar de las leyendas de héroes y santos, aparecen géneros literarios en los que se debe revelar la verdad por el autoexamen y la confesión).

El derrocamiento o la disolución del sujeto, la «desubjetivización» son palabras clave que también desempeñan un papel central en otros pensadores franceses.

---

[6] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge clasique*, 1961. [Trad. esp., *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1976. *(N. del T.)*] *Les mot et les choses*, 1966. [Trad. esp., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1978. *(N. del T.)*] *Histoire de la sexualité*, 3 vols., 1976-1984. (Trad. esp. del primer volumen, *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, 1978. *(N. del T.)*]

Entramos en un mundo completamente diferente al dirigirnos al pensamiento de Emmanuel *Lévinas* (n. 1906). Varias de sus obras han sido traducidas al castellano[7]. Nada más conocerlas, el lector se acordará enseguida de Martín Buber, y con razón, por un doble motivo: por un lado, Lévinas está dentro de la tradición del judaísmo creyente (procede de una familia judeo-lituana); por otro, Lévinas, como Buber, pone en el centro al «Tú», al prójimo, al «otro», por lo que su pensar ha sido atinadamente caracterizado como una «filosofía del encuentro».

De su posición dentro de la tradición judía dan cuenta sus escritos sobre cuestiones del judaísmo, el Talmud, el mesianismo. Prueba de su pensar «dialógico» (como diría Martín Buber), puede ser su libro *La huella del otro.*

En él, Lévinas —quien por lo demás, domina perfectamente la lengua alemana, incluida la jerga filosófica de Heidegger y de su maestro Husserl— parte de la pérdida de la confianza en el lenguaje, acontecida desde Nietzsche y Wittgenstein, de la deconstrucción (término muy popular en la filosofía francesa actual) de la metafísica tradicional, del escepticismo que no perdona nada, tampoco el discurso con sentido, ni la razón ni la herencia humanista. Frente a esto, él replica: la duda de la fiabilidad del lenguaje no puede conducir a que sea indiferente «lo que se diga»; a que la responsabilidad se vea sustituida por la indiferencia. No puede haber indiferencia cuando se trata del prójimo, de otro ser humano. No me es lícito descuidar al otro en su alteridad por un «pensar avaro e interesado». Del ser otro, de la insuperable diferencia entre él y yo, resulta una «inter-pelación» dirigida a mí, una interpelación para ser tenido en cuenta y recibir una respuesta. El que se hace con una imagen acabada del otro le degrada a una cosa que, si las circunstancias lo exigen, puede ser apartada del camino.

La apertura hacia el otro no puede sacrificarse al altar de una razón automagnificante. El segundo postulado es la apertura hacia lo infinito (que, probablemente, puede comprenderse como lo divino). La apertura hacia los otros se manifiesta también como el amor. Lévinas se dirige así al elemento femenino en el ser humano, es más, alaba la fertilidad y censura el que muchos filósofos occidentales, incluso no siendo monjes, se inclinaran hacia un ideal ascético y monástico, mientras que en la tradición judía, al creyente, cuando llega a las puertas del

---

[7] Emmanuel Lévinas, *Essai sur l'exteriorité*, 1961; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974. [Trad. esp., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987. *(N. del T.)*]

cielo, se le pregunta: ¿Y has cumplido tu obligación de reproducirte? Recordamos en este punto que, en la tradición de la India antigua, un hombre, antes de entrar en el estadio de la sabiduría de la vejez y, con ello, de la soledad y el ascetismo, debe haber pasado por el papel de atento esposo y padre de familia.

Aquí y en otros lugares, Lévinas intenta una mediación entre la tradición judía, de la que se confiesa, el cristianismo, y la filosofía que piensa «en lengua griega».

Cuando se comparan los escritos de Lévinas con los de sus coetáneos franceses, todo esto suena un tanto tradicional y conservador. Pero ¿dónde está escrito que un filósofo esté obligado para con la modernidad, o incluso la postmodernidad (sea lo que eso sea)? Justamente lo contrario podría estar igual de justificado. En este sentido, un filósofo alemán de hoy (Robert *Spaemann*), comienza una obra, aparecida en 1989, con la frase de que espera que «no contenga nada fundamentalmente nuevo», pues, dice, cuando se trata de la vida recta, sólo lo falso puede ser realmente nuevo.

IV. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1. Concepto y definición

La palabra «antropología», formada a partir de la palabra griega *anthropos*, «ser humano», no es nueva. Hasta donde pueda documentarse, el humanista protestante O. Cassmann la aplicó por primera vez en 1596 como título de un libro. En los siglos XVIII y XIX, designaba una rama de las ciencias naturales, en concreto, de la biología, que se ocupaba de investigar, distinguir (por ejemplo, midiendo el cráneo) y describir las razas humanas, y en conexión con ello, también pueblos extraños y lejanos, una rama, pues, que abarcaba lo que hoy llamamos etnología. Al imponerse la teoría de la evolución en el siglo XIX, se añadió como nueva tarea principal, investigar la historia de la hominización, la antropogénesis, basándose, sobre todo, en yacimientos de esqueletos. Refiriéndose a esto, el uso lingüístico actual entiende por antropólogo, primero, al científico que trabaja en ese campo. En un sentido más amplio, el concepto de antropología comprende hoy cualquier investigación biológica sobre el ser humano, también la genética, siendo así sinónimo de biología humana.

En un sentido aún más amplio, se usa recientemente la palabra en el uso lingüístico anglosajón: incluye la etnología y la prehistoria, y, con ello, la investigación de las culturas llamadas primitivas, aplicando

también métodos sociológicos y de psicología social. Este sentido más amplio de la palabra «antropología» influye hoy también en el uso lingüístico alemán*. Dado que las ciencias biológicas no son las únicas que hacen enunciados sobre el ser humano, es preciso deslindar el campo designado hasta ahora como antropología biológica o psíquica de otros modos de consideración. Es posible, sobre la base de otra ciencia, llegar a proposiciones sobre el ser humano, y entonces se habla de antropología médica o psicológica. De todos modos, las declaraciones absolutamente fundamentales sobre la esencia del ser humano y su posición en el universo tendremos que esperarlas de otras dos instancias: la religión y la filosofía. A sus proposiciones sobre el ser humano las designamos antropología religiosa o filosófica.

Así pues, la antropología filosófica es la teoría filosófica del ser humano. Puede afirmarse, sin forzar demasiado, que todo preguntar y todo investigar de la filosofía, aunque implícitamente a menudo, va dirigido siempre al ser humano, su esencia y su posición en el mundo. En este sentido, decía Kant en su lección de *Lógica* que las tres preguntas «¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? ¿qué me cabe esperar?», pueden compendiarse al final en una: «¿qué es el hombre?». De hecho, cualquier proposición filosófica contiene, al menos implícitamente, una declaración sobre el hombre.

Podemos dar un paso más: no sólo a toda filosofía, sino a todas obras y acciones humanas subyace una intuición antropológica, una imagen que el hombre se hace de sí mismo. El hombre no puede vivir sin interpretar su vida; por decirlo se modo aforístico: el *anthropos* lleva siempre dentre un antropólogo (Michael Landmann); y esta interpretación repercute siempre sobre lo que el hombre hace, también sobre lo que hace de sí mismo. Esto se debe a que el ser humano —y es en esto, muy probablemente, el único entre los entes que conocemos— no tiene una existencia firme e inalterable. No se encuentra, como el animal, adaptado dentro de un entorno específico para el que sus órganos de percepción están preparados; le faltan muchos instintos, esto es, estrategias de reacción y actuación, adquiridas por herencia, que le aseguran al animal la conservación de su vida y de su especie en el ambiente al que está adaptado. El ser humano es, como dice Herder, «el primer liberado de la naturaleza»; a él le ha sido dado tomar su vida en sus manos. Friedrich Schiller expresa lo expresa de este modo:

---

* Asimismo en el español. Según corrientes y países, se habla en este sentido de antropología cultural o antropología social. *(N. del T.)*

> En el animal y en la planta, la naturaleza no sólo da la determinación, sino que la ejecuta también ella sola. Pero al ser humano sólo le da la determinación, y le deja a él mismo su cumplimiento.

El mismo estado de cosas lo expresa la antropología actual con esta frase: «El ser humano no sólo vive, *lleva su vida*» (Arnold Gehlen).

Con esto hemos alcanzado ya un conocimiento que también resulta fundamental para la antropología filosófica del presente. Pero lancemos, primero, una mirada a la historia.

2. De la historia de la antropología filosófica

Hemos de ser conscientes de que al restringirnos a la antropología «filosófica», dejamos fuera, de antemano, dos vastos y profundos ámbitos de la interpretación que hace el hombre de sí mismo: por un lado, las proposiciones sobre el hombre transmitidas por el mito y la religión desde el crepúsculo de los tiempos de la conciencia humana, y que, hasta el día de hoy, subyacen a la imagen del mundo y al obrar de muchas personas, en parte conscientemente, en gran parte inconscientemente; por otro, la interpretación del ser humano que nos viene dada por la gran literatura y el arte, la cual, sin duda alguna, puede captar al hombre, o algunas de sus facetas, tan bien o mejor que la filosofía. Por lo demás, para el pensamiento de las culturas primitivas no es algo obvio que el ser humano sea un ente distinto de las plantas y los animales. Ni tampoco lo es que el hombre se comprenda a sí mismo como miembro de *una* «humanidad». Antes bien, no era raro que la primera autointerpretación del hombre hiciera que la cualidad de ser humano dependiera de la pertenencia al propio grupo étnico. Para los egipcios y los griegos, la expresión «ser humano» estaba reservada a los miembros del propio pueblo; aun hoy día se conserva le despectiva denominación de «bárbaro» (literalmente: el que habla un galimatías incomprensible, en lugar de un discurso humano), con que los griegos se referían a los no griegos. A partir del siglo v a.C. es posible seguir claramente la progresiva superación de este etnocentrismo (del cual se conservan aun sólidos restos en la creencia que sostienen algunos pueblos de ser el pueblo elegido) en el desarrollo del pensamiento antiguo. Así, por ejemplo, el historiador Herodoto (aproximadamente 485 a 425 a.C.), que, en el curso de largos viajes, había estudiado pueblos extranjeros, sus modos de pensar y sus culturas, censuraba y combatía los prejuicios de sus paisanos contra los no griegos. Pero la auténtica ruptura que llevó al conocimiento de la igualdad de principio de todos

los seres humanos fue obra, primero, de los sofistas. También ellos comenzaron a aplicar esta idea no sólo a los griegos y los «bárbaros», sino también a la relación entre hombres libres y esclavos, mientras que Aristóteles aun intentaba fundamentar la esclavitud como algo natural. Quienes abrieron el camino a la convicción de que todos los hombres son iguales por principio, y tienen, por tanto, iguales derechos —convicción que en el siglo XX aún no se ha conseguido transformar en realidad social— fueron los estoicos romanos y el Cristianismo. Los estoicos acuñaron la palabra *humanitas*, de la que procede nuestra «humanidad».

Una historia detallada de la antropología filosófica debería nombrar practicamente a todos los pensadores de la filosofía occidental; un breve esbozo tiene que mencionar, al menos, del siglo XVIII, los nombres de Kant y Herder, y del XIX, Marx y Darwin.

Resumiendo lo principal: Kant dio con una idea central al distinguir una antropología «fisiológica» de una «pragmática», de modo que la primera tenía que estudiar «lo que la naturaleza hace del hombre», y la segunda «lo que el hombre, como ser que actúa libremente, hace de sí mismo, o puede, o debe hacer».

Herder, en sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, y en su tratado *Sobre el origen del lenguaje*, alcanzó conocimientos sobre el ser humano que siguen siendo fundamentales para la antropología actual. Llega a ellos comparando el ser humano con los animales. Ve, sobre todo, que, en muchos aspectos, el hombre queda por detrás del animal —en fuerza y en la seguridad de sus instintos—, y frente a él es, por así decirlo, «un ser carente» (*Mangelwesen*); pero, a la vez, está llamado a «arrancarse del medio de sus defectos» y hacer de sí mismo aquel que tiene que ser; para ello, le han sido dadas la razón y la libertad.

Más allá de la ciencia y la filosofía, Karl *Marx* y Charles *Darwin* formaron y transformaron la imagen del hombre en la conciencia de las masas. De Marx viene la idea —que se remonta hasta Hegel— de que el ser humano tiene por naturaleza una disposición activa, de obrar, en concreto, que está obligado a trabajar, y hacerlo en colaboración social con los otros, y que sólo en este trabajo genera su «mundo» y, así, se «produce a sí mismo». Darwin, por último, demostró con su obra científica la relación histórico-evolutiva del ser humano con el reino animal (la primera edición de *El origen del hombre* apareció en 1859); un descubrimiento que pronto se complementaría con Sigmund Freud, quien había de poner al descubierto lo que hay de «animal» en el hombre, en la estructura de sus pulsiones y en su vida psíquica inconsciente.

3. El impulso de Scheler

> Las preguntas: ¿qué es el hombre, cuál es su posición en el ser?, me han ocupado desde el primer despertar de la conciencia filosófica de un modo más esencial y central que cualquier otra cuestión filosófica. Los largos años de esfuerzos durante los cuales ha abordado el problema desde todos los aspectos están compendiados, desde 1922, en la elaboración de una obra mayor dedicada a esta cuestión [...].

Max *Scheler* (1874-1928) escribía esta frase pocas semanas antes de su muerte, en el prólogo al escrito *La posición del hombre en el cosmos*. Como la gran obra, planeada para 1929, no pudo publicarse, este breve tratado de Scheler, menos de cien páginas (prescindiendo de las lecciones), constituye la única exposición de sus pensamientos sobre filosofía antropológica. De ella partió una duradera influencia. No resulta apenas exagerado decir que su publicación supone el nacimiento de la moderna antropología filosófica.

Fue una suerte histórica que un hombre como Scheler se viera puesto ante una determinada situación y un determinado problema: un hombre que, como pensador, estaba convencido de que era una tarea filosófica «de particular urgencia» para su época «fundamentar una ciencia de la esencia y la estructura esencial del ser humano», un pensador para el que el concepto de *persona* constituía una categoría fundamental de su pensamiento; que, además, como hombre, estaba, de modo particular, existencialmente volcado hacia sus semejantes, como muestran su vida y su obra; un hombre para el que lo que caracteriza la postura filosófica del espíritu es «la participación amorosa del fondo más íntimo de la persona en la esencia de las cosas». Este hombre se enfrentaba a una situación espiritual en la que los filósofos, insatisfechos, se habían apartado de la teoría del conocimiento, que durante mucho tiempo (desde John Locke e Immanuel Kant) había constituido el foco de interés filosófico, y al juzgar al hombre o hacer filosofía, no querían partir ya de las funciones cognoscitivas únicamente, sino de todo el ser humano que siente, padece, conoce y actúa. Pero, sobre todo, las ciencias, a la cabeza de ellas, la biología, desde Darwin, la psicología, desde Freud, la historiografía desde Dilthey, la sociología, todas habían aportado un sinnúmero de nuevos y ricos conocimientos que requerían enérgicamente un compendio y una interpretación. ¿Quién podía hacer eso, si no era la filosofía? Desde luego, tendría que someterse a la «coacción» de los nuevos conocimientos. Scheler fue uno de los primeros en intentarlo.

Comienza observando que la palabra hombre induce en el europeo culto tres círculos de ideas incompatibles entre sí: la tradición judeo-

cristiana del hombre como criatura (manchada, por supuesto, con el pecado original) hecha a imagen y semejanza de Dios, la representación, que se remonta a la Antigüedad griega, del ser humano como ser racional, y, finalmente, la moderna teoría de la evolución.

> Así, poseemos una antropología científico-natural, una antropología filosófica y una antropología teológica, sin que la una se preocupe de las otras, pero una idea unitaria del ser humano no la tenemos.

Por esta razón, Scheler emprende el intento de redeterminar la «esencia del ser humano en relación con el animal» y la «particular posición metafísica del ser humano». Para ello, parte de una serie de niveles de facultades psíquicas. El nivel más bajo de lo psíquico —«a la vez, el vapor que todo lo impulsa, hasta las más luminosas alturas de la actividad espiritual» (puede reconocerse aquí la libido freudiana)—, lo constituye el impulso del sentimiento carente de conciencia, sensación y representación, que reconocemos ya en las plantas, y que está presente también en el hombre. La segunda forma psíquica es el instinto, la reacción innata, al servicio de un fin (la conservación de la especie), que tiene el ser vivo (no frente a los entornos individuales, que cambian continuamente, sino) frente a determinadas estructuras típicas de la especie en la disposición de las posibles elementos del entorno. Scheler remite aquí especialmente a los conocimientos alcanzados por el entomólogo francés J. H. *Fabre* a partir de la observación de los insectos.

Del comportamiento instintivo parten dos nuevos modos de comportamiento, el «comportamiento según la costumbre» y el «comportamiento inteligente», perteneciendo la llamada inteligencia práctica más bien al ámbito de lo instintivo, de lo ligado orgánicamente. Aquí, Scheler entra en los llamativos experimentos con chimpancés que el zoólogo alemán Wolfgang *Köhler* realizó en Tenerife durante la Primera Guerra Mundial, y que venían a demostrar concluyentemente que estos animales próximos al hombre son capaces de ejecutar «acciones inteligentes».

Pero, si estos animales son ya «inteligentes» en el sentido de que, en una situación nueva (o sea, que individualmente no ha experimentado ni es típica de la especie), pueden abrirse paso de repente con un conocimiento en un estado de cosas —conocimiento cuyo fundamento sólo en parte está en la experiencia, pero, en parte, es «anticipador», está sólo en su imaginación—, si es así, ¿no existe, entonces, entre el hombre y el animal, en vez de una diferencia esencial, sólo una diferencia de grado?

Scheler responde: en el hombre, hay algo activo que le pone por encima del animal, algo que está fuera de la «vida» (también fuera de la «vida» en el hombre), es más, que se opone directamente de toda vida orgánica: el *espíritu*, y el centro actual en que el espíritu se manifiesta es la *persona*.

Como ser espiritual, el hombre deja por completo de estar ligado a los instintos y el entorno, es «libre de su entorno», o bien, expresado positivamente, está *abierto al mundo*. No vive en un entorno (*Umwelt*), sino que tiene mundo (*Welt*). «El ser humano es la X que se puede comportar en medida ilimitada como abierto al mundo.»

Por otro lado, el ser humano, al defenderse, por así decirlo, del mundo que le es dado como objeto, puede hacer de su propia disposición anímica, incluso de la vivencia psíquica individual, un «objeto»: la autoconciencia como segunda característica esencial del ser humano, junto al espíritu. El animal ve y oye, pero no sabe que ve y oye. La autoconciencia capacita al hombre para tener una «voluntad» más allá de los estímulos momentáneos provocados por las pulsiones instintivas y los excitaciones del entorno, una voluntad cuyos fines se mantienen por encima del cambio de los diferentes estados de los afectos; en este sentido, el hombre es (como dice Nietzsche) «el animal que puede prometer».

Sobre la base de lo referido hasta ahora, Scheler llega a unos conocimientos de nuevo tipo sobre la vida de representaciones de lo humano; deduce, por ejemplo, que sólo el hombre tiene un espacio único como campo de percepción y de vivencia, que, por ello, es el único ser que puede desarrollar un concepto de espacio abstracto, separado de las cosas y las situaciones. Pero, sobre esta base, Scheler llega principalmente a la pregunta: el espíritu, que capacita al hombre para distanciarse de la «vida», también de la propia, e incluso para desprenderse de ella: ¿es el espíritu una fuerza actuante de un poder propio, enfrentada a la vida, acaso, incluso, superior a ella? La respuesta de Scheler es un claro no. «En el origen, lo poderoso es lo inferior, lo impotente es lo más alto.» Lo más poderoso en el mundo son las ciegas energías de lo inorgánico: comparada con ello, la floración de la delicada y frágil cultura humana aparece breve y azarosa. El proceso del mundo consiste en la progresiva compenetración del espíritu, originalmente impotente, con las fuerzas originalmente ciegas.

¿Qué significa esto para el hombre? El hombre aparece ahora como el ser caracterizado por la contraposición que actúa en él entre espíritu y vida, llamado a la vez a participar en la compenetración de espíritu y empuje natural, como combatiente por la deidad, la cual —para Scheler— sólo llega a constituirse en el proceso del mundo, de modo que la

hominización y la divinización están mutuamente relacionadas, e incluso dependen una de otra —un pensamiento que ya habían expresado los místicos alemanes—.

4. El proyecto de Gehlen

El pensamiento del filósofo y sociólogo Arnold *Gehlen* (1904-1976) constituye un punto central, su libro *El hombre: su naturaleza y su posición en el mundo*, publicado por primera vez en 1940, es considerado como una obra fundamental de la antropología filosófica de nuestro tiempo. Cuando Gehlen comenzó a trabajar, podía apoyarse en algo más que los escritos de Scheler y el complejo de problemas que éste conocía. Tenía a su disposición, por el lado de las ciencias naturales, los resultados de las investigaciones del zoólogo vienés Otto *Storch*, quien comparaba la rígida motoricidad de los animales, apenas variable, por haber sido heredada, con la «motoricidad aprendida» del ser humano, prácticamente ilimitada, capaz de variación y desarrollo; además, las investigaciones del anatomista holandés L. *Bolk*, quien mostraba que muchas de las propiedades del organismo humano podían ser descritas como «retardación», conservación durante toda la vida de caracteres que corresponden al estado fetal: así, por ejemplo, la falta de pelo en el cuerpo, el cráneo convexo, situado por encima de la mandíbula. El hombre, a diferencia de sus parientes animales más cercanos, los grandes simios, nace, en gran medida, sin acabar, desamparado, y necesita por ello un período largo de cuidados y educación hasta llegar a una madurez sexual relativamente tardía, un período durante el cual se halla expuesto en medida extrema a los influjos de su «entorno artificial», no natural, sino creado por sus semejantes. Gehlen recibió importantes impulsos de las ciencias de la conducta, que tan vigorosamente han florecido en nuestro siglo, y también de las investigaciones del zoólogo Adolf *Portmann*, el cual mostró cómo, en cierto modo, la extrema capacidad de aprendizaje que distingue al ser humano —al menos en las civilizaciones avanzadas, hasta muy altas edades—, encaja en el plan de la naturaleza: al primer año de vida del ser humano, Portmann lo denomina extrauterino, esto es, año embrional que debe pasarse fuera del cuerpo materno; la apropiación de capacidades vitales para la vida —percepción de los sentidos y su coordinación, capacidad de movimiento (aprender a andar), comunicación (aprender a hablar)— sólo se lleva a cabo en situaciones de aprendizaje bajo el influjo dirigido del entorno humano.

Por el lado de la filosofía, Gehlen podía apoyarse en la obra de Helmut *Plessner* (1892-1985), cuyo libro *Los niveles de lo orgánico y el ser humano* apareció en 1928, simultáneamente, pues, al escrito referido de Scheler, y dio, junto a éste, un impulso decisivo a la antropología filosófica de nuestro siglo. En esta investigación sobre la esencia de las plantas, los animales y el hombre, Plessner expone, entre otras cosas, que mientras que el animal vive, pero no «se vive a sí mismo», el ser humano tiene la posibilidad de tomar una distancia respecto a sí mismo, también respecto a su propio cuerpo, de hacer de su propio cuerpo un objeto. Sabe de sí mismo y, a la vez, tiene en su «yo» todavía un punto de fuga desde el que, por así decirlo, puede a su vez observarse a sí mismo, incluidas sus vivencias y su vida interior: observarse de un modo que, por principio, le está vedado a todo observador externo. Así, el hombre existe en su cuerpo, en su vivencia interior («campo interno»), sin lugar, en ninguna parte, por así decirlo, fuera de toda vinculación al tiempo y el espacio; a la vez en el mundo y fuera de él: excéntricamente. Esta *excentricidad* forma parte hasta tal punto de su ser más íntimo que puede incluso pensarse desligada de las condiciones psíquicas de la vida humana y de las cualidades psíquicas del cuerpo humano. Obviamente, esto no hace más que sugerir uno de los pensamientos fundamentales de Plessner.

El impulso propio de Gehlen consiste, para empezar, en lo metodológico, en el esfuerzo de formular su tarea de tal modo que la elaboración no se vea enseguida bloqueada por problemas que se han mostrado como insolubles (o problemas aparentes) en el curso de la historia. Uno de estos problemas, en lo que atañe al ser humano, era el del cuerpo y el alma, con cuyos múltiples intentos de solución nos hemos ido encontrando a lo largo de este libro, por ejemplo, en Descartes y Leibniz. Estimulado también por el proceder «pragmático» de los pragmatistas americanos como John *Dewey*, Gehlen concibe al hombre como ser *que actúa*, contempla la «acción» como el problema humano auténticamente clave y evita así ese principio de dualismo al que conducía también, como hemos visto, el pensamiento de Scheler. La acción es la actividad del hombre dirigida a la transformación de la naturaleza, puesta al servicio de un fin propio.

Si, por tanto, el arranque metodológico de Gehlen es esencialmente distinto del de Scheler, por otro lado, nuestro autor conserva el punto de partida positivo de éste, a saber, la comparación hombre-animal, y la elabora como diferencia fundamental: todo animal, en virtud de instintos innatos propios de su especie, se halla establecido definitivamente en un entorno determinado. Tanto sus percepciones («mundo de percepción», en el sentido de Uexküll), como su comportamiento, su ac-

vidad («mundo de actuación») están adaptados a este entorno; dentro de este marco fijo —del que, pese a las capacidades que tenga para aprender, no sale nunca— se comporta «correctamente». El hombre, en cambio, en tanto que «ser carente» (esta expresión, que Herder introdujera, ha llegado a ser de uso común), con su pobre equipamiento innato en cuanto a capacidad sensorial, armas orgánicas y medios de protección, y sus instintos, que apenas existen (¿o han desaparecido?), no sería capaz de vivir en un entorno puramente «natural»; en cambio, queda más que compensado por su «apertura al mundo», es decir, por su capacidad de percepción y aprendizaje, que no está restringida por los instintos ni se limita a una estructura determinada del entorno, una apertura al mundo que, con su paso erecto, la mirada que alcanza hacia lo lejos o hacia arriba (al firmamento), la conformación de su mano, la plasticidad de su aparato motor, constituye un sistema en cierto modo integrado, poniéndole en condiciones de, por medio de la acción planificada y comunitaria, transformar la naturaleza exterior, contraria a él, de tal modo que pueda vivir en ella. Dicho de otro modo: puesto que la naturaleza, transformada planificadamente por el hombre para sus fines, no es en realidad ya «naturaleza», sino obra del hombre, y por ello, «cultura», es el hombre por su esencia un ser vivo que crea y tiene que crear cultura para poder vivir, y que, a su vez, queda troquelado por la cultura que él crea. A partir de aquí resulta un nuevo concepto de cultura, más amplio y abarcante, que incluye las armas, las herramientas y las cabañas de los pueblos «primitivos» en la misma medida que el derecho, la economía y el orden social. Resulta así también el conocimiento de que prácticamente nada de lo organizado o instituido por los hombres es «natural»; por más que ciertas formas de la convivencia, el matrimonio y la familia, el orden social o la propiedad, nos puedan parecer «naturales», todo está puesto (*nomos*, decían ya los sofistas en este contexto), es creado por el hombre, y puede ser, por ello, cuestionado y alterado; y de hecho, los innumerables y ricos conocimientos de la etnología actual muestran que, en las diferentes épocas y ámbitos culturales, «casi no falta de nada» en cuanto a convicciones e instituciones humanas.

Que el hombre tiene que arreglárselas sin dirigirse por instintos heredados explica su enorme propensión a enfermar, a dejarse engañar, explica también el obstinado afán de todas las comunidades humanas por crear orden, leyes, organizaciones, modelos de conducta, en suma, «instituciones» en sentido sociológico, pues sólo por medio de tales instituciones puede el hombre, sumamente débil y abierto a los influjos del entorno, construir un orden para su convivencia con semejantes que garantice alguna duración. Las instituciones sociales son, en cierto

modo, apoyos externos para la orientación interna y la organización del hombre individual, apoyos imprescindibles.

Así, puede considerarse toda la cultura como el «nido» que el hombre se construye en la naturaleza para hacérsela habitable. Para ello, la *técnica* le acompaña desde su primera aparición; le sirve como sustituto de otros órganos (Sigmund Freud llamaba al hombre «dios de las prótesis), un sustituto, ciertamente, con el que supera ampliamente el rendimiento de todos los órganos naturales. Considerada de este modo, la «técnica» es un carácter constituyente del ser humano como ser vivo[8].

La visión que aquí se abre de la interpretación de la civilización y de la técnica puede servir como prueba, y ejemplo, de que el punto de partida elegido por Gehlen fue un golpe afortunado que pudo llevar a conocimientos de los que había fragmentos dispuestos hace mucho en las diferentes ciencias, pero que sólo se revelan cuando el trabajo integrador de pensamiento del filósofo los ensambla. Los análisis de Gehlen del mundo de la percepción humana y del lenguaje podrían servir igualmente como impresionantes pruebas. Un fértil concepto que Gehlen introdujo dentro de este contexto es el de *descarga* El hombre orgánico, casi «carente de medios», está forzado, sobre todo en la fase de su primera infancia, a experimentar y probar innumerables modos y contenidos de percibir, hablar, mover, palpar y asir, jugando de muchos modos, o haciendo que juega; elabora el mundo y se construye así un sistema de experiencias y hábitos que, desde luego, apenas podría tener presentes y utilizar si no poseyera un mundo de símbolos que él mismo se ha creado. Este mundo, al que pertenece, sobre todo su lengua, le pone en condiciones de conectar cadenas enteras de pasos individuales, percepciones, sensaciones, claves y acciones de su mano al reducirlos a un símbolo, por ejemplo, una palabra. A partir de entonces, un concepto como «silla» o «piedra» representa para él, a modo de «etiqueta», una plétora de caracteres de tamaño, dureza, peso, forma de la superficie, adecuación a un fin. Así, puede registrar sus experiencias apartarlas y guardarlas, y tenerlas siempre dispuestas para recuperarlas. Esta *función de descarga del lenguaje* es desarrollada muy gráficamente por Gehlen. Que en el mundo que percibimos y en la sujeción a leyes que en él reconocemos reside una eminente actividad de construcción y experiencia, es algo que no habían visto claramente los pri-

---

[8] Arnold Gehlen, *Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie*, conferencia de 1953, impreso en *Antropologische Forschung. Rowohlts deutsche Enzyklopedie*, t. 118 pp. 93 ss.

meros filósofos del empirismo, para quienes una «silla» era un dato fundamental empírico que no podía reducirse más.

La aparición de la antropología filosófica a partir de 1928 arroja también alguna luz sobre el cambio de relaciones entre la filosofía y las diferentes ciencias. En este caso, la filosofía no comienza fuera de las ciencias experimentales, o al lado de ellas, no intenta hacer declaraciones a las que llegue desde sus propios fundamentos y con sus propios métodos; pero tampoco empieza *antes* de las ciencias, reivindicando, por ejemplo, el investigar primero si es que puede haber realmente una ciencia; antes bien, entra en el plan *a posteriori*, haciendo verdadera en este caso (aunque en otro sentido) la palabra frase de Hegel, según la cual la lechuza de Minerva no alza su vuelo hasta el atardecer. Ha asumido una función diferente, integradora e interpretante; la «coacción» que actúa desde las ciencias experimentales le ha obligado a ello.

V. LA FILOSOFÍA DEL MARXISMO, HOY*

1. El papel de la filosofía

En algunas partes del mundo actual, la filosofía del marxismo, o, más exactamente, del marxismo-leninismo, es hoy dominante (*¿todavía* dominante?), en el sentido de que es la única filosofía oficialmente permitida. Pero es dominante también en otro sentido: en los países con gobiernos comunistas, la filosofía marxista-leninista constituye, a la vez, el fundamento de toda la praxis política y social. Si, tradicionalmente[9], se dividía todo el sistema espiritual en tres ámbitos: filosofía (subdividida en dos partes principales: «materialismo dialéctico» y «materialismo histórico»), economía política y «teoría del socialismo científico» (es decir, teoría y táctica del movimiento comunista internacional), la filosofía es algo más que una de las tres partes: es el fundamento de toda la teoría, el vínculo que mantiene todo unido. No es sólo

---

* La última redacción de la edición alemana es de 1990, antes de la desintegración de la URSS y en plena *perestroika*. *(N. del T.)*

[9] *Grundlagen der marxistischen Philosophie*, 1958; *Grundlagen des Marxismus-Leninismus*, 1959. Estos dos manuales oficiales soviéticos aparecieron después de la dictadura estalinista, y se difundieron por cientos de miles de ejemplares. Lo que sigue se apoya en los trabajos de Gustav A. Wetter, *Der Dialektische Materialismus. Seine Geschichte, und sein System in der Sowjet Union*, 5.ª ed., 1960; *Sowjetideologie heute*, Fischer Bücherei, n.º 469, 1962; *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion*, 1958.

teoría del conocimiento o metodología, sino «método y concepción del mundo» a la vez. Concepción del mundo, esto es, interpretación total de la existencia humana, no en un sentido de tantear y buscar, como el que conlleva la palabra alemana «interpretación» (*Deutung*), sino sobre una base «científica», concluyente, definitiva, demostrada e irrefutable: un dogma. Seguramente, en ninguna parte se aprecia en tanto el significado de la filosofía para la vida del hombre y para la humanidad como entre los marxistas, y si a un científico natural «occidental» le da por defender públicamente una tesis como que la época de la filosofía, en el fondo, está pasada, ya puede contar con una pronta réplica procedente del campo marxista.

Teniendo siempre presente la frase de Marx, según la cual, los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, de lo que ahora se trata es de transformarlo, esta filosofía se entiende a sí misma, a la vez, como teoría abarcante y como «guía para la acción». Podría objetarse que ambas cosas son incompatibles, pues una teoría tiene que aspirar a la mayor objetividad posible, mientras que el que actúa (y, más que ninguno, el revolucionario) sólo es capaz de actuar cuando piensa subjetivamente y toma partido; pero a esta objeción se replica: puesto que está científicamente demostrado que la marcha de la historia conduce, con absoluta necesidad, a la victoria del proletariado y al establecimiento del socialismo, sólo podrá juzgar objetivamente y con acierto la marcha del desarrollo espiritual y social aquel que se ponga en el punto de vista del proletariado. El partidario de la burguesía, que reclama imparcialidad, es un hipócrita, o un iluso; desde el punto de vista de su clase, tiene necesariamente que ver de modo equivocado el desarrollo social, e interpretarlo equivocadamente.

2. Concepto de materia y materialismo

Los críticos del marxismo tienden a veces a refutar (algo precipitadamente, como se mostrará) el fundamento filosófico de éste, el llamado materialismo, con el argumento siguiente: cuando Marx y Engels —a quien, como a Lenin, corresponde una parte importante de la fundamentación de la filosofía marxista— enseñaban, se entendía por materia algo que ya ni siquiera se puede discutir desde hace mucho tiempo. Se entendía por materia algo macizo, que constaba de átomos, casi en el sentido de Demócrito: componentes últimos, inalterables, impenetrables, indivisibles, con los que se construía toda la naturaleza. De una representación semejante no ha quedado nada con el desarrollo de la física desde entonces. Hemos aprendido que el átomo consta de

partículas elementales mucho más pequeñas y, en su mayor parte, de vacío. Sólo en parte comprendemos las fuerzas e interacciones, extraordinariamente complicadas, que tienen lugar entre las partículas elementales, de las cuales se van descubriendo cada vez más, sin que se pueda asegurar un principio de orden análogo al del sistema periódico. Los núcleos atómicos pueden emitir radioactividad y pueden ser «destruidos» artificialmente. La materia es transformable en energía, según la célebre fórmula de Einstein. «Materia» se ha convertido para nosotros en un término de muchas significaciones, casi inaprehensible, y además, un sinónimo de energía. Quien, a la vista de esta situación —opinan los críticos— sigue aferrándose dogmáticamente al «materialismo» marxista, está ignorando cien años de conocimiento científico- natural.

Sin embargo, tales críticos se lo ponen muy fácil. Ya Lenin se dio cuenta que este desarrollo podía socavar el materialismo filosófico si no se conseguía reformular el concepto de materia. En su polémica con los «empiriocriticistas» alemanes, sobre todo Ernst *Mach* y Richard *Avenarius* (véase el apartado «neopositivismo»), Lenin desechó el antiguo concepto de materia, que se había vuelto demasiado estrecho. Para él[10], y para el marxismo después de él, la materia es «una categoría filosófica para designar la realidad objetiva». Este concepto, pues, es mucho más amplio que el primitivo, y, sobre todo, mucho más elástico, como se muestra al explicitarlo en el sentido del marxismo:

Pertenece a la esencia de la materia, para el materialismo dialéctico, el *movimiento*. No hay materia sin movimiento, ni movimiento sin materia. Debe entenderse aquí por movimiento cualquier tipo de cambio, no sólo, por ejemplo, los cambios locales de los objetos en el espacio, también los procesos físicos (v gr., electromagnéticos), químicos, fisiológicos y, también, sociales.

Pertenece a la esencia de la materia su *infinitud*. Ésta debe entenderse tanto en sentido espacial como temporal. El mundo, por tanto, no tiene ni principio ni fin en el tiempo. Esto ha puesto al marxismo en conflicto con las modernas teorías cosmológicas, que hablan de un comienzo del universo en forma de una «primera explosión» y de su final por «muerte térmica» (principio de entropía); aunque, ciertamente, estas teorías son todavía muy discutidas entre astrónomos y físicos. Tanto el tiempo como el espacio son concebidos por el marxismo como modos ontológicos reales y objetivos de la materia, lo cual, obviamente, supone una contradicción irresoluble con la concepción

[10] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, edición de Moscú, p. 275.

kantiana, la cual, también es verdad, apenas encuentra ya apoyos en la filosofía no marxista actual. Como el tiempo y el espacio, además, son el modo de ser de cualquier ser pensable, la idea de un Dios fuera del mundo, esto es, fuera del tiempo y del espacio, es para el marxismo un sinsentido. Es digno de anotarse que el espacio y el tiempo no son considerados simplemente como inalterables, sino que, más bien, en el curso del proceso evolutivo que experimenta la materia, también ellos evolucionan, de modo que en el universo pueden existir elementos espacio-temporales cualitativamente diferentes.

La totalidad del mundo material, y para el marxismo eso significa la totalidad del mundo, constituye una *unidad*. La prueba de esta tesis se ve en que la investigación de la naturaleza, hasta donde su mirada penetra en las profundidades del universo, no ha encontrado aún indicios que puedan refutar la hipótesis de una unidad material continua, sujeta unitariamente a leyes.

El marxismo actual, por ende, no es materialista en el sentido del llamado (precisamente por los marxistas) materialismo vulgar de finales del siglo XIX. Es materialista en un sentido doble: 1) Lo que es, (es decir, la materia), es una realidad objetiva, independiente de la conciencia que conoce; concepción esta que podría caracterizarse correctamente como «realismo epistemológico». El marxismo la comparte con «metafísicos» como Nicolai Hartmann. 2) La materia, en el sentido amplio que hemos descrito, es, considerada ontológicamente, lo primario; cuando se nombra al «espíritu», se trata sólo del reflejo en la conciencia del ser humano, y por tanto, de algo dependiente de la materia.

La pregunta por la relación entre ser y conciencia es para Engels la pregunta fundamental de toda filosofía, especialmente de toda la filosofía moderna. Para el marxismo, la conciencia es «producto, función y atributo de la materia». Producto de la materia: por lo que sabemos la capacidad de tener conciencia sólo aparece en organismos vivos con un sistema nervioso de un tipo determinado en funcionamiento. La conciencia es un producto de la materia del cerebro. Función de la materia según Lenin, los procesos conscientes y los procesos químico-fisiológicos en el cerebro que piensa no son dos procesos (paralelos), sino un proceso unitario, cuyo «estado interno», su lado interior, en cierto modo, representa la conciencia.

Puesto que la conciencia es «atributo» de la materia, ¿es ella misma algo material? ¿No tiene que ser así, dado que la materia es el concepto global de todo lo que objetivamente es? De acuerdo con la doctrina del marxismo-leninismo, sin embargo, la conciencia es algo inmaterial (al menos, así lo afirma el libro de texto oficial soviético). Se trata de una contradicción difícil de solventar. Para escapar a este dilema, se subsume

a veces la conciencia bajo el concepto universal de «reflejo»: reflejos los hay ya en el orden de la materia, hay reflejos en los organismos en todos los estadios de la evolución, en forma, por ejemplo, de reflejos condicionados e incondicionados; los hay, finalmente, en el ser humano, en una forma, a su vez, superior, con el despliegue del lenguaje y la conciencia.

Resulta palmario que el marxismo filosófico se encuentra ante una dificultad casi insoluble si, como parece, tiene que explicar cómo puede surgir algo inmaterial de la materia, estando con ella, *a la vez*, en una relación de «producto, función y atributo». Volveremos a este punto al discutir el materialismo histórico.

3. El materialismo dialéctico

La singularidad de la filosofía marxista, así como su relativa flexibilidad y su fuerza de convicción sólo llegan a hacerse claras cuando a la actitud fundamental «materialista» se le añade una segunda determinación: la dialéctica como ley universal de la evolución de la materia. (Como tercera determinación, se añade: la dialéctica del proceso social como ley universal del desarrollo de la historia humana; sobre ello hablaremos en el próximo apartado.)

El movimiento, que forma parte de la esencia de la materia, tiene, visto en su totalidad, una dirección ascendente: lleva de las formas fenoménicas de un orden inferior a fenómenos de orden superior, con una multiplicidad creciente. De la materia sin vida, lleva al surgimiento de la vida y, en las formas más desarrolladas que conocemos, a procesos sociales y las formas de conciencia vinculadas a ellos.

La estructura por niveles del ente recuerda a la teoría de Nicolai Hartmann. Hay una diferencia en que Hartmann acepta, por encima de lo psíquico, un ámbito propio de la vida espiritual; hay una coincidencia en que para Hartmann, como para la doctrina marxista, en los ámbitos superiores aparece algo por principio nuevo (un *novum* categorial), que no se deja reducir a nada de lo inferior. Así, la vida se construye ciertamente sobre procesos químico-fisiológicos, pero no es idéntica a ellos, ni tampoco derivable de ellos en su núcleo esencial. A pesar de ello —para la concepción marxista— ha surgido de ellos histórico-evolutivamente.

¿Cómo es eso posible? Es aquí donde entra la dialéctica. Conocemos esta teoría por Hegel[11]. La dialéctica enseña a comprender cómo surge

[11] Cf. la página 549 de este libro, donde también se da una formulación de Lenin que transcribe muy bien la esencia de la teoría dialéctica de la evolución.

necesariamente el «salto» a algo cualitativamente nuevo, que anteriormente no existía, a partir del desarrollo de la materia. Se ha designado este salto con la gráfica denominación de «plusvalía ontológica» (apoyándose, con cierta ironía, en el concepto marxiano de plusvalía de la teoría del salario). El salto dialéctico tiene que ser visto en conexión con esta tesis de la «transformación de la cantidad en cualidad»: puesto que todo está en movimiento y transformación, las propiedades de lo ente se van transformado primero de modo que se va cambiando la cantidad, por ejemplo, la presencia de una determinada cantidad de materia en un lugar del espacio, o la velocidad de un cuerpo en movimiento, o el grado de presencia de determinadas propiedades. Dentro de ciertos límites, tales movimientos no cambian aun la esencia, la cualidad de la materia en cuestión. Pero, cuando se alcanza una medida determinada, tiene lugar una transformación, un salto que conduce a algo cualitativamente nuevo y diferente. Por ejemplo: el agua sigue siendo agua cuando se la calienta, pero a partir de 100°C toma un estado cualitativamente diferente. El hierro sigue siendo hierro cuando se lo va deshaciendo en pequeños trozos; pero a partir de un determinado límite —a saber, el átomo— las sucesivas divisiones ya no llevan al «hierro». El uranio puede acumularse sin transformaciones cualitativas, hasta que al alcanzar la llamada «masa crítica» se pone en marcha el proceso de fisión nuclear y la reacción en cadena que se produce en ese momento lleva a una explosión y a la destrucción de los átomos de uranio.

Pero esto no es más que un aspecto parcial. La dialéctica, como teoría de las leyes universales de la evolución de la materia, comprende toda una gama de rasgos individuales. Como no es posible tratarlos todos en un espacio limitado, pondremos de relieve un sólo punto principal, apoyándonos en una formulación de Stalin . Stalin enumera los siguientes rasgos fundamentales del método dialéctico: «1) conexión universal entre los fenómenos; 2) movimiento y evolución en la naturaleza y la sociedad; 3) evolución como tránsito de transformaciones cuantitativas a cualitativas; 4) evolución como lucha de contrarios». Ya hemos tocado los tres primeros puntos (sobre el «desarrollo de la sociedad» hablaremos en el próximo apartado).

¿Qué significa «lucha de contrarios»? Como no hay nada fuera de la materia que pueda impulsarla de algún modo al movimiento, el movimiento de la materia es siempre automovimiento. Recordemos a Hegel: para él, el proceso del mundo también era automovimiento, pero movimiento del espíritu del mundo. El espíritu del mundo se

---

J. Stalin, *Über dialektischen und historischen Materialismus*, 1938

mueve de tal modo que todo lo positivo, lo puesto, todo lo ente, lleva ya en sí la contradicción, la negación de sí mismo. Para el marxismo, para el que el proceso del mundo no es automovimiento de un espíritu del mundo, sino de la materia, las contradicciones que impulsan dialécticamente el desarrollo hacia adelante están en la materia misma. Ahora bien, la contradicción es, en sentido estricto, un concepto lógico: dos proposiciones pueden contradecirse mutuamente. Lo que realmente es no puede estar en contradicción, sino sólo en contraposición. Aquí, contradicción significa tanto como presencia en el ente material de propiedades (determinaciones) contrapuestas. Valgan como ejemplo la atracción y la repulsión, lo positivo y lo negativo, la asimilación y la desasimilación. Si todo ente lleva consigo, en cierto modo, su propia negación, la solución de esta contradicción en forma de conflicto lleva a una transformación del ente en algo nuevo, en lo que lo viejo queda a la vez aniquilado y conservado («superado» en el sentido hegeliano, *aufgehoben*). Por supuesto, también esto nuevo, a su vez, siguiendo la ley de la negación de la negación, se desintegrará por sus contradicciones internas y pasará a ser algo nuevo.

En conexión con esta teoría de la evolución, la filosofía marxista ha tenido que enfrentarse con el problema de la causalidad, espoleada por los resultados de la nueva física; por ejemplo, por la relación de indeterminación de Heisenberg. Los marxistas siguen sosteniendo la validez general de la ley de causalidad, si bien le conceden un cierto espacio de juego al «azar».

En conexión con la dialéctica, se discute también el problema de la libertad y la necesidad. Análogamente a Hegel, para el marxismo filosófico, la libertad es la «necesidad consciente», es decir: todo acontecer transcurre necesariamente, según leyes inalterables; en tanto que el hombre sea capaz de conocer estas leyes, puede, según un plan, hacerlas actuar al servicio de sus fines. La libertad es, en el fondo, «la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa». De ello resulta, entre otras cosas, que el hombre sólo muy paulatinamente alcanza un cierto grado de libertad, a saber, con el progreso del conocimiento de la naturaleza. El paso decisivo hacia la libertad, sin embargo, sólo se da cuando los hombres, instruidos por Marx, Engels y Lenin, conocen y aplican las leyes del desarrollo social con la misma exactitud que las leyes de la naturaleza.

Un punto crítico reside para el materialismo dialéctico en que pretende ser a la vez lógica y teoría del conocimiento. Esto se fundamenta del modo siguiente: para Hegel, el movimiento de la materia no es más que el movimiento «enajenado» del espíritu. Así, para él la «Ciencia de la lógica», esto es, la teoría del automovimiento del espíritu, puede abarcar a la vez teoría del ser, la ontología; es más, ambas coinciden. Lo

mismo vale para el marxismo, pero exactamente a la inversa: puesto que la realidad material se desarrolla según leyes dialécticas, y puesto que el desarrollo de la conciencia humana (no hay otra) no hace más reflejar ese desarrollo, la dialéctica objetiva del ente (*dialéctica real*) y la dialéctica subjetiva del pensar, no sólo transcurren paralelas, sino que coinciden.

Este es uno de los puntos que mejor pueden aprovechar los críticos del marxismo. Pero, antes, vamos a señalar un importante rasgo más de la teoría marxista del conocimiento. Este rasgo atañe al papel de la «praxis». A la pregunta de «¿quién o qué nos garantizan que el proceso de pensamiento es realmente conforme al proceso de desarrollo real, que no vamos descaminados?», la respuesta es: la praxis. Es decir: el fundamento del conocimiento es el trato práctico con la materia; también desde un punto de vista histórico, el conocimiento se va desplegando paulatinamente en el progreso de la actividad práctica del ser humano, es decir, del trabajo, que ya para Hegel era la determinación esencial más propia y fundamental del ser humano. La praxis es, a la vez, el fin del conocimiento, tanto en el ámbito de la naturaleza como en la vida social.

4. El materialismo histórico

Los conceptos «materialismo histórico» y «concepción materialista de la historia» se suelen usar hoy como sinónimos, y se definen como la aplicación de las teorías del materialismo dialéctico a la vida social del ser humano. Sin embargo, desde un punto de vista histórico, no es correcto hablar de aplicación en el sentido de que primero haya sido desarrollado el materialismo dialéctico, y luego haya sido aplicado a la vida social. Antes bien, Marx desarrolló primero la concepción de que el elemento determinante del proceso social son las fuerzas productivas materiales, poniendo primero también al descubierto las leyes del movimiento dialéctico en la historia —entroncando así con Hegel—. Sólo posteriormente, y sobre todo por parte de Engels, se ha ido desarrollando el materialismo dialéctico «universal».

Ya hemos bosquejado los rasgos principales del materialismo histórico en la sexta parte de este libro[1]. De la evolución posterior de la teoría, vamos a destacar aquí un problema central: la relación de *base* y *superestructura*. La tesis fundamental de Marx es: la estructura económica de la sociedad —las fuerzas productivas, las relaciones de producción y su interacción dialéctica— constituye la base real de todo el

---

[1] Siglo XIX, capítulo segundo.

proceso social. Sobre ella, se eleva una superestructura, primero una política-jurídica, que vive en dependencia inmediata de la base (así, el Estado y el Derecho no son otra cosa que instrumentos de la clase económicamente dominante), y luego, en segundo lugar, una «superestructura ideológica», en forma de filosofía, ciencia, arte, moral, religión. Todas las formas de las superestructura están determinadas por la base, y reflejan la estructura económica fundamental; sin embargo, la dependencia de la superestructura ideológica no es tan directa como la de la política. Las ideologías no dependen inmediatamente de la base económica, sino «mediatamente», a través del sistema político-jurídico.

Esta tesis fundamental ya fue diferenciada por Engels, al señalar que la base económica es determinante sólo «en última instancia», pero no es lo *único* decisivo. Antes bien, las diferentes formas de superestructura —constituciones, formas jurídicas, teorías políticas y sociales, ideas religiosas— ejercen también su influencia en el desarrollo histórico, particularmente en las formas en que éste transcurre. Así pues, Engels no le niega una relativa autonomía a la superestructura.

Lenin y Stalin han continuado el desarrollo aun más en esta dirección. Frente a las objeciones de los llamados revisionistas, que, entre otras, planteaban esta pregunta: «¿Para qué hacer una revolución, si, de todos modos, el desarrollo histórico conduce con absoluta necesidad a la sociedad socialista?», Lenin insistía resueltamente en el papel decisivo de la conciencia: la necesidad histórica no se impone por sí misma; exige un esfuerzo consciente de lucha, realizado por una vanguardia del proletariado con conciencia de clase. Lenin llega hasta el punto de afirmar que el proletariado no puede de ningún modo desarrollar por sí mismo la conciencia necesaria para esto (por sus propias fuerzas, en todo caso, podría llegar a una conciencia *trade-unionista*, sindicalista, o sea, revisionista), y tiene que serle aportada desde fuera, cosa que coincide con el hecho de que Marx y Engels no procedieran del proletariado, sino de la clase burguesa. Enlazando con esto, Stalin subrayó a su vez el «papel configurador y creador de la superestructura», en tanto que sea una superestructura socialista: con otras palabras: en cuanto el socialismo haya empezado a vencer, su realización posterior depende decisivamente del trabajo de educación ideológica, determinado por el partido.

En este punto, el adversario del marxismo levantará la mano y planteará la siguiente pregunta: Si se ha concedido una relativa autonomía a la superestructura, ¿de dónde pueden venir las energías dinámicas que le capacitan para ayudar a determinar y configurar desde sí el desarrollo social, dado que, según la tesis fundamental del materialismo, toda conciencia y toda ideología no es otra cosa que reflejo, producto de la materia, que es lo único que realmente es y se mueve por sí mismo?

Pero más interesante que introducir aquí la crítica es seguir la posterior evolución del marxismo mismo, observar cómo se las arreglan los teóricos marxistas con las dificultades que les presenta el llevar a cabo sus tesis fundamentales. Podemos partir, para ello, de la siguiente pregunta (planteada, conscientemente, de un modo algo vago): si toda la estructura es un reflejo de la base, y si toda la historia anterior, desde un punto de vista económico, representa exclusivamente una historia de lucha de clases, resulta natural suponer que la humanidad, hasta ahora (hasta el advenimiento del marxismo) sólo ha producido ideologías condicionadas por la clase ¿Tenemos, entonces, que suponer (en el doble sentido de «aceptar» y «postular como hipótesis») que todo lo que la humanidad ha producido espiritualmente antes del marxismo es una ideología condicionada por la clase? ¿Qué pasa con los sistemas morales, los cuales, desde Confucio hasta la última encíclica papal, presentan notables coincidencias? ¿Están las creaciones del gran arte de los tiempos pasados, una estatua griega, una catedral gótica, un drama de Shakespeare, una sinfonía de Beethoven, condicionadas por la clase, y no tendrán, por lo tanto, ningún significado para el hombre socialista del futuro? ¿Están todas las religiones universales, sus doctrinas, sus códigos morales, absolutamente ligadas a una clase? ¿Están todos los conocimientos de la ciencia «burguesa» vistos y teñidos por la lente de un interés de clase? ¿Qué pasa con un fenómeno tan universal como el lenguaje?

Respecto la última pregunta, Stalin adoptó una posición en sus célebres *Cartas sobre lingüística*[14]. Hasta que él intervino, se consideraba que la lengua es componente de la superestructura y, por lo tanto, está condicionada por la clase. Por el contrario, Stalin enseña que la lengua es un fenómeno social universal que no pertenece a la superestructura. Antes bien, está «inmediatamente conectada con la producción». Por tanto, no tiene carácter de clase. Por esta razón, tampoco participa en el proceso por saltos dialécticos (condicionado por la lucha de clases) de desarrollo de la superestructura. Se desarrolla más bien de modo continuado, sin constituir, en lo que se refiere a la sociedad, un elemento que la escinda ideológicamente, sino un vínculo que la comprende y la unifica.

En lo que se refiere a la moral, el paso al reconocimiento de un elemento humano universal, no condicionado por la clase, no se ha realizado de un modo tan espectacular como en el caso de las cartas lin-

[14] El título de este escrito, aparecido en 1950 en lengua rusa, es *El marxismo y las cuestiones de la lingüística*.

güísticas de Stalin. Pero, mientras que para Lenin, la moral estaba totalmente subordinada a los intereses de la lucha de clases, mientras que el primer comunismo equiparaba la moral burguesa al principio de individualismo y egoísmo (condicionado por la institución de la propiedad privada), contraponiéndole radicalmente la moral proletaria, en el programa de PCUS de 1961 se encuentra la fórmula de «las más fundamentales normas morales universales y humanas», que coinciden con los postulados de la moral socialista, ya que fueron desarrolladas por las masas populares en el curso de milenios «en lucha con la esclavitud social y el vicio moral». Según ello, pues, debe haber un concepto de «vicio moral» que conserva su validez, a través de los tiempos, hasta la sociedad socialista.

A partir de aquí, hay sólo un paso hasta concluir y reconocer que hay valores humanos universales, los cuales han encontrado una expresión válida en las obras clásicas de arte. Negar esto sería absurdo. La teoría marxista explica esta circunstancia sobre todo (de modo análogo a la moral) diciendo que estas obras expresan los sueños y anhelos de las masas populares.

La religión ocupa una posición singular, solitaria, dentro de la teoría marxista de base y superestructura. Mientras que el arte, la moral —también la filosofía y, como veremos, la ciencia— pueden estar teñidas, mutiladas o desfiguradas por la ideología en lucha de clases, y sólo se desplegarán puras, hasta su pleno florecimiento, en la sociedad socialista sin clases, la religión es siempre, en su esencia más íntima, «falso» reflejo del ser en la conciencia. Por ello, no florecerá en la sociedad sin clases, sino que se mostrará definitivamente como una ilusión y se extinguirá. Toda religión refleja, aunque sea reproduciéndola de modo distorsionado, la base socioeconómica.

¿Es el cristianismo, entonces, una religión de la clase de los explotadores? ¿No es más bien una religión de los explotados? ¿Cómo puede explicarse que esta religión, surgida en la época de la antigua economía de la esclavitud, haya sobrevivido al feudalismo y al capitalismo industrial y que incluso siga sin extinguirse en los países donde se ha realizado el socialismo? A estas preguntas se responde, más o menos, del modo siguiente: el cristianismo primitivo era la religión de los esclavos y los plebeyos, de los oprimidos y los explotados. Estaba marcado por la expectativa del cercano Juicio Final, que hará justicia a los oprimidos. Luego, el cristianismo fue reinterpretado poco a poco y, en la Edad Media, por ejemplo, se convirtió en un reflejo del orden de la sociedad feudal: la jerarquía terrena, con el rey y la nobleza en la cúspide, correspondía entonces a la jerarquía divina, con Dios y el coro de ángeles y arcángeles rodeando su trono. En la época del capitalismo, el cris-

tianismo, merced a los precursores ateos de la Revolución francesa, recibió un primer golpe decisivo. La clase de los explotadores, sin embargo, apoyó la religión como medio para contener a los explotados —según muestra la fórmula «trono y altar»—, aplicándola conscientemente como «opio para el pueblo». Si en los países donde se ha realizado el socialismo siguen existiendo vestigios de conciencia religiosa, aunque las raíces socioeconómicas para semejante conciencia ya se hayan extinguido, la razón de ello reside simplemente, en gran parte, en que, en el Estado socialista, las masas populares no pueden disfrutar de la vida mientras aquél siga rodeado por las potencias imperialistas y capitalistas; viven bajo la presión del peligro de guerra, desarrollando así los mismos síntomas que aparecían anteriormente en los hombres de épocas anteriores, bajo la presión de la servidumbre social, o de la angustia ante los poderes superiores de la naturaleza.

Una vez que, como marxista, se ha alcanzado la opinión de que hay ámbitos espirituales que no pueden encajarse en el esquema base-superestructura —paso que dio Stalin en lo que se refiere al lenguaje—, resulta natural contemplar a esta luz, a continuación, la lógica formal. Pero también algunas partes de las ciencias positivas han dejado hoy día de ser consideradas por los teóricos marxistas como condicionadas por la clase en la totalidad de su contenido. De modo semejante a como hiciera Stalin con el lenguaje, se aduce que muchas ramas de la ciencia están inmediatamente conectadas con la base y la producción. De modo que, en el curso de la evolución, los hombres conocen leyes de la naturaleza que representan verdades objetivas; entre ellas están, sobre todo, las leyes fundamentales de la física. Parece que en la estimación marxista de la ciencia se perfila la siguiente tendencia: se concede que hay conocimiento objetivo; la interpretación (filosófica) del conocimiento es, desde luego, objeto de discusión; aquí se muestra que la interpretación, no pocas veces, está condicionada por la clase. Es éste un conocimiento al que tampoco podrá cerrarse apenas el adversario del marxismo.

5. Перестройка по Философии

Este título significa, en español, «*¿Perestroika* en filosofía?». ¿Qué efecto tiene el cambio espiritual y político en Europa del Este sobre el pensamiento filosófico? Hoy por hoy, sobre este tema sólo pueden hacerse conjeturas.

Primero, una cosa: Si el marxismo está *passé*, ¿para qué seguir tratándolo? La pregunta está mal planteada. Por un lado, el marxismo no está del todo *passé* en todas partes; quedan, por ejemplo, China, Cuba

o Albania. Además, aun cuando su influencia está disminuyendo, ha determinado, total o parcialmente, el destino de millones de personas durante un siglo de historia europea, y en este sentido, tiene un lugar en el futuro de la historia de la filosofía.

En cuanto al futuro, algunas observaciones:

En el mundo de hoy no es ya posible anular el desarrollo que ha abierto las esclusas de la discusión y la comunicación internacionales. Por esta razón, es muy improbable un retorno al dominio único del marxismo dogmático en grandes partes del mundo. Lo más probable es que en los antiguos países comunistas prevalezca un pluralismo de opiniones y orientaciones, como en «Occidente». La nueva legalización de iglesias y religiones, así como de la propiedad privada (en París, Gorbachov ha calificado la «separación de persona y propiedad» de error fundamental de la Revolución de Octubre) suponen un apartamiento de las doctrinas básicas del marxismo.

Y, por último, para los teóricos marxistas sigue siendo un hueso duro de roer el explicar de qué modo pudieron, de la infraestructura de relaciones de propiedad y producción que dominó en la URSS a partir de 1918, y en otros países desde el final de la Segunda Guerra Mundial, surgir y crecer (o seguir existiendo) en la «superestructura», esto es, en la conciencia de los intelectuales y las masas populares, las convicciones y modos de pensar que tan poderosamente han irrumpido en la *perestroika* de Gorbachov y en los movimientos populares de Europa Oriental.

6. La filosofía social crítica

En el siglo XX, sobre la base de la doctrina marxista, se ha desplegado una plétora de interesantes corrientes de pensamiento, si bien sólo fuera del ámbito sometido al poder soviético. Cada vez que algún pensador marxista original vivía en países de gobierno comunista, chocaba con la ortodoxia dominante.

Así, Georg *Lukács* (1885-1971), que había entusiasmado a toda una generación de intelectuales marxistas de muchos países con su obra *Historia y conciencia de clase* (1923, reedición en 1968), especialmente con su teoría de la literatura, y la estética a que dio forma en sus últimos años, y que había sido ministro de Educación Popular de los rebeldes durante la sublevación húngara de 1956, fue deportado por los rusos a Rumania. Ernst *Bloch* (1885-1977), que, en sus años de exilio americano, había escrito *El principio esperanza*, una de las obras principales de la nueva filosofía marxista, fue depuesto de la dirección del Instituto de Historia y Filosofía de la Universidad de Leipzig en

1957, perdiendo su cátedra; luego, tras pronunciar, por invitación, una serie de conferencias en la República Federal, no volvió más a la RDA. Leszek *Kolakowski* (n. 1927, conocido por su colección de ensayos *El hombre sin alternativa*), perdió en 1966 su cátedra de Varsovia, y emigró a Occidente. En Yugoslavia, Milovan *Djilas* (n. 1911) —obras principales: *La nueva clase* y *La sociedad imperfecta*— fue desposeído en 1954 de todos sus cargos en el partido y el Estado, y encarcelado durante diez años. Y también en Francia, donde no gobernaban los comunistas, Roger *Garaudy* (n. 1913), uno de los principales teóricos marxistas de su país, fue expulsado del PCF tras la publicación de su obra *El gran cambio del socialismo*.

En un sentido más amplio, puede denominarse filósofos sociales a todos los pensadores que parten de Marx y se toman en serio la idea marxiana de que el hombre «no es un ser en cuclillas fuera del mundo», sino un ser social (cosa que, de todos modos, ya había expresado Aristóteles); y a todos los que no sólo repiten maquinalmente a Marx, sino que se comportan críticamente hacia él (y hacia sí mismos), puede denominárseles filósofos sociales «críticos». En sentido estricto, se suele entender por «filosofía social crítica» la teoría de la llamada *Escuela de Francfort*, que también se denomina a sí misma «teoría crítica» (de la sociedad). A su vez, puede realizarse una nueva diferenciación, y considerar a Adorno y Horkheimer padres, fundadores o representantes principales de esta corriente de pensamiento, pero contar también dentro de ésta a Habermas y Herbert Marcuse, quienes, más tarde, han seguido sus propios caminos.

Max *Horkheimer* (1895-1973), hijo de una familia judía, llegó a ser catedrático de filosofía social en Francfort, en 1930, y director del Instituto de Investigación Social, allí radicado, a la vez que editor (y uno de los autores principales) de la *Zeitschrift für Sozialforschung* [*Revista de Investigación Social*]. El nombre de Escuela de Francfort se debe a que fue ese su primer lugar de acción. Allí conoció a Theodor W. *Adorno* (1903-1969), pensador extremadamente dotado en muchas facetas, que, además de por sus escritos filosóficos, ha destacado por sus trabajos sobre teoría musical (*Filosofía de la nueva música*, 1949; *Introducción a la sociología de la música*, 1962), y también como compositor y pianista. Ambos hombres conservaron su amistad y trabajaron en común el resto de su vida, pasando por los años de forzada emigración —rehicieron en Nueva York su instituto perdido— y la reanudación de su actividad en Francfort (Adorno a partir de 1947, Horkheimer a partir de 1949), escribiendo conjuntamente una serie de trabajos.

A la hora de designar, a modo de resumen, algunos rasgos esenciales, comunes, más o menos, a todos los filósofos críticos, podrían darse estos cinco puntos: 1) la referencia básica a *Marx* (y a través de él, al mismo tiempo, a *Hegel*), orientando con ello su mirada hacia la sociedad; 2) el *método dialéctico* (que diferencia claramente a esta escuela del positivismo lógico y la filosofía analítica); 3) la vena *crítica* del pensamiento, tanto en el sentido de reflexividad crítica como de mirada crítica hacia la sociedad que les rodea; 4) el intento de unir el pensamiento teórico con la *acción práctica*, y 5) el estar orientados al *futuro* en el sentido de esperanza, expectativa, búsqueda de otras metas.

Pueden considerarse escritos programáticos de esta escuela el ensayo de Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937) y la *Dialéctica de la Ilustración* (publicada en 1947, fue escrita conjuntamente por Adorno y Horkheimer durante la guerra). Del primer ensayo nombrado procede esta frase nuclear:

> La teoría crítica, con toda la inteligencia de los pasos que dé, y la coincidencia de sus elementos con las teorías progresistas tradicionales, no tiene otra instancia específica para sí que el interés, unido a ella misma, por la superación de la injustica social.

En todo caso, más allá del mundo especializado, Horkheimer y Adorno se hicieron populares en los círculos estudiantiles durante los años sesenta. Los líderes de los disturbios estudiantiles invocaban su obra, en parte con razón y en parte sin ella; la praxis revolucionaria que se derivó así de la «teoría crítica» no encontró aprobación en ninguno de los dos. Adorno reaccionó «retirándose a la torre de marfil», Horkheimer con profunda resignación, a la vista del futuro de la cultura y, en particular, de la filosofía.

Herbert *Marcuse* (1898-1979), discípulo, primero, de Husserl y Heidegger, tras su obligada emigración, profesor de filosofía en diversas universidades de los Estados Unidos —al final, en California—, y colaborador del instituto y la revista refundados, ha ejercido un efecto aun más intenso en la izquierda estudiantil. Entre los libros de Marcuse —sus obras completas muestran también numerosos artículos, publicados casi siempre en revistas— puede nombrarse, como primer hito, su escrito de habilitación *La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad* (1932, reimpresión en 1968); muestra hasta qué punto estaba Marcuse entonces bajo la influencia de la fenomenología de Husserl y de la ontología existencial elaborada en *El ser y el tiempo*, corriente que había intentado unir con el marxismo en un escrito anterior, *Contribuciones a una fenomenología del materialismo*

histórico. De los libros escritos después de la guerra, los más conocidos en Europa son, probablemente, *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, escritos en inglés.

Jürgen Habermas, nacido en 1929, pertenece ya a otra generación. Sus trabajos estimularon fuertemente el movimiento estudiantil alemán e internacional en la segunda mitad de los años sesenta, pero también lo criticaron (*Movimiento de protesta y reforma de la enseñanza universitaria*, 1969); con la misma fuerza, estimularon discusiones científicas como, principalmente, la larga polémica sobre cuestiones fundamentales y métodológicas de la ciencia social (*Teoría de la sociedad o tecnología social: ¿qué consigue la investigación de sistemas?*, 1971, escrita en colaboración con Niklas *Luhmann*).

Dos importantes obras que permiten conocer la posición filosófica de este pensamiento aparecieron en corto espacio de tiempo: *Sobre la lógica de las ciencias sociales* (1967) y *Conocimiento e interés* (1968). La última —a la que el autor añadió un nuevo epílogo en 1973, tomando en consideración las críticas recibidas— gira en torno a la siguiente pregunta: ¿qué ha sido del problema de «(cómo) es posible en absoluto un conocimiento fiable», que Kant tratara con precisión inigualada, en el curso del desarrollo habido desde entonces? Es, en concreto, una historia del surgimiento del positivismo moderno, que ha abandonado (en su propia opinión, superado) la posición inicial de Kant.

Comienza con una investigación y crítica de los pensamientos con los que Hegel contesta a Kant, y con los cuales pretende impulsar de un modo más radical la crítica kantiana del conocimiento, para acabar, sin embargo, superándola. Sigue una interpretación del problema del conocimiento en la obra de Karl Marx, a quien Habermas conoce mejor y comprende más profundamente que algunos de sus críticos y muchos de sus epígonos. En el comienzo del pensamiento de Marx estaría, según Habermas, la clave para completar el comienzo kantiano, si hubiera conseguido tender un puente entre el sujeto trascendental de Kant y su propio concepto del hombre como ser trabajador (esto es, hombre que se enfrenta a la naturaleza), el cual sólo llega a constituir a la naturaleza y a sí mismo en el curso de su evolución histórica (de la especie). Entonces, habría quedado claro que, en el fondo, la teoría del conocimiento y la teoría social vienen a converger.

El positivismo, que Comte había formulado del modo más efectivo y Ernst *Mach* había elaborado como doctrina de la ciencia, le ha dado la espalda, en cierto modo, al problema central planteado por Kant, animado, sobre todo, por el progreso científico efectivo (del que nadie dudaba seriamente), cada vez más claro en el siglo XIX. Si las ciencias

«positivas» iban avanzando de un modo tan claro, ¿no bastaba, entonces, con analizar y vigilar críticamente sus métodos? De este modo, en el siglo XX, una gran parte de la teoría del conocimiento se ha visto reemplazada por la teoría de la ciencia (o reducida a ella), al precio, claro está, de restringir el concepto de conocimiento, excluyendo la cuestión de cómo se constituyen realmente los objetos y los ámbitos de los objetos. A continuación, Habermas analiza penetrantemente la autointerpretación y la crítica del conocimiento científico, tal como se ha desplegado en el regazo de la ciencia misma, fijándose para ello en los ejemplos centrales de Charles S. Peirce (para las ciencias naturales) y Wilhelm Dilthey (para las ciencias del espíritu). La tercera parte del libro aporta en esencia, a parte de una discusión con Nietzsche y Freud, una exposición de las propias tesis de Habermas, que, entre otras cosas, se orientan a una estrecha vinculación de conocimiento e interés, de crítica del conocimiento y teoría social, y que, si bien no elaboran aun una nueva filosofía trascendental (en sentido kantiano) «transformada», sí nos aproximan a ella y demuestran su necesidad. El plan de llevarla a cabo en otros dos libros no lo ha relizado Habermas hasta la fecha.

Casi un siglo antes de Habermas, Otto *Liebmann* (1865) lanzaba la proclama de «¡Hay que volver a Kant!», iniciando con ello un significativo —aunque no epocal— giro en la historia de la filosofía. No cabe duda de que resulta simplificador y algo unilateral querer escuchar este grito en el trabajo de Habermas. «Volver», desde luego, no puede significar que se borre o se suprima lo que se ha sabido desde entonces, sobre todo en la actual ciencia natural y en filosofía analítica. Puede significar, únicamente, que se vuelva a penetrar, ordenar y comprender lo ganado en los decenios transcurridos desde entonces, a la luz del comienzo crítico de Kant (comienzo que, probablemente, en lo que atañe a la *Crítica del Juicio*, nadie ha agotado aun plenamente). Ésta es la razón por la que he destacado aquí este escrito de Habermas de entre toda su obra.

Como obra principal de Jürgen Habermas puede considerarse, quizá, su *Teoría de la acción comunicativa*, aparecida en dos tomos en 1981. Se trata de una teoría de la sociedad moderna, reuniendo los métodos de la filosofía con los de la sociología y la filosofía social, además de los de la filosofía del lenguaje.

¿Qué significa acción comunicativa? La sociedad sólo puede existir si los actores individuales coordinan su acción, y ello requiere entendimiento, comunicación. A partir de esto, tiene que ser posible (esta es la convicción de Habermas, que suena casi modesta, comparada con la pretensión de una ética fundada metafísica o «categórica-

mente») desarrollar una teoría que permita «reconciliar consigo misma a la modernidad en descomposición»; más concretamente: «encontrar formas de convivencia en las que, realmente, autonomía y dependencia alcancen una relación pacífica» ¡Magnífico fin! Quien, movido por él, pretenda leer el libro, lo tendrá difícil. La materia es ya complicada de por sí, debido, entre otras razones, a la necesaria abstracción de los análisis; a ello se añade el propio modo de exposición de Habermas, que —al menos aquí— tiende a lo complicado y abstracto. Y luego esta la plétora de notas, pues Habermas, minucioso como es, y de una gran honestidad intelectual, remite sin cesar a los pensamientos y escritos de otros autores, siendo así el polo absolutamente contrario al gesto monológico (¿o hay que decir monomaníaco?) de Martin Heidegger, quien, incluso en las notas a pie de página, no suele remitir mas que a los propios escritos.

Jürgen Habermas es un intelectual típico (en el buen sentido), que adopta regularmente una postura en las discusiones públicas. Su último libro, una colección de ensayos aparecida en 1988, se llama *Pensamiento posmetafísico* (título que también podría haber elegido Heidegger).

VI. LUDWIG WITTGENSTEIN. EL LENGUAJE COMO TEMA CENTRAL DEL FILOSOFAR DE HOY

1. WITTGENSTEIN: PERSONA Y OBRA

Mientras que la obra y la influencia de Russell, al menos en su primera fase, tiene lugar mucho antes de la aparición del llamado Círculo de Viena —que puede ser considerado como punto de cristalización, o como la tropa escogida del movimiento neopositivista—, la obra y el influjo del segundo pensador que proporcionó estímulos decisivos a este grupo transcurre, más o menos, paralelamente a él.

Mientras Ludwig Wittgenstein era célebre en los países anglosajones desde hacía mucho tiempo, al menos en círculos especializados, y los que conocían su mundo de pensamiento le consideraban el pensador más importante de nuestro siglo, y a la vez, el que mejor representaba la situación espiritual de nuestra época, en Alemania fue prácticamente un desconocido para la mayor parte del público hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, y ni siquiera su nombre se podía encontrar en las obras de consulta filosóficas. La razón de ello estaba, en parte en que, la obra filosófica de Wittgenstein se desarrolló, sobre todo, en Inglaterra; pero también en que el propio Wittgenstein, no sólo no buscaba la publicidad, sino que la evitaba a conciencia; y por último, tam-

bién, en que los escritos de su segunda fase de creación no fueron conocidos, en su mayor parte, hasta después de su muerte.

Ludwig Wittgenstein nació en 1889. Su abuelo paterno se había trasladado de Sajonia a Viena tras convertirse del judaísmo al protestantismo; en esta ciudad, su padre alcanzó gran prestigio y fortuna como industrial del acero. Wittgenstein creció junto a sus siete hermanos en una casa paterna capaz de transmitir múltiples estímulos intelectuales y artísticos; Johannes Brahms y Gustav Mahler eran huéspedes habituales de la familia. Ludwig comenzó estudios de ingeniería en la universidad técnica de Berlín-Charlottenburg, y los continuó en Manchester. Pronto, sus intereses se trasladaron de la aeronáutica y la aerodinámica a la matemática, especialmente después de haber leído los *Principles of Mathematics* de Russell (antecesores de los *Principia mathematica*); después, a los problemas de fundamentación de la matemática y, por lo tanto, a la lógica y la filosofía. Fue a Cambridge, estudiando con Russell a partir de 1912. Durante este tiempo, su interés se orientó a tres grandes campos: empezó a ocuparse intensivamente de pensamientos filosóficos, cultivó la música, que le acompañó toda su vida —sus escritos contienen muchos ejemplos tomados de la música—, y emprendió varios viajes. El estallido de la Primera Guerra Mundial le sorprendió en Noruega, donde se había retirado en extrema soledad. Se alistó voluntario en el ejército austro-húngaro.

Durante toda la guerra llevó consigo sus reflexiones filosóficas, anotándolas en cuadernos. Cuando, hacia el final de la guerra, cayó prisionero de los italianos, tenía en su mochila el manuscrito terminado de su *Tratado lógico-filosófico*, que más tarde había de hacerse célebre. Consiguió (por mediación del que luego sería mundialmente famoso economista John Maynard Keynes) hacérselo llegar a Russell; pero, a pesar de los esfuerzos de éste, el escrito no pudo publicarse en alemán hasta el año 1921, en los *Anales de Filosofía natural* de Ostwald; en 1922, apareció una edición bilingüe, inglés-alemán, bajo el título, en latín, de *Tractatus logico-philosophicus*. De los cuadernos de notas de los años de guerra, en los cuales surgió este escrito, se han conservado tres, publicados en 1961.

Wittgenstein puso una parte de la considerable herencia del patrimonio paterno a disposición de artistas y escritores austriacos (Rainer Maria Rilke y Georg Trakl estaban entre los beneficiarios); el resto se lo entregó a sus hermanas, y de 1920 a 1929 llevó una vida extremadamente simple y retirada como maestro de escuela en Austria; luego, como jardinero en un convento cercano a Viena. Hacia el final de este período, por mediación de Moritz Schlick, entró en contacto con el círculo de Viena.

En 1929, bajo la influencia, posiblemente, de una conferencia de Brower, retornó a sus intereses filosóficos, marchó a Cambridge, donde, a

instancias de Russell, presentó su *Tractatus* como tesis doctoral. Enseñó allí; en 1937, fue nombrado catedrático. Aparte de un período como enfermero voluntario durante la Segunda Guerra Mundial, cumplió con sus obligaciones docentes hasta 1947. Murió en Cambridge, en 1951.

Los talentos de Wittgenstein abarcaban, entre otras cosas, la música (tanto para ejercitarla como para escucharla), la técnica (en Cambridge, diseñó una tobera), la arquitectura (obra suya son los bocetos para una notable villa en Viena), la escultura, y la matemática, la lógica y la filosofía. Como persona, era «lábil», veleidoso, susceptible frente a la crítica (no se ocupaba prácticamente nunca de las tesis de otros filósofos, y con su estilo aforístico, dificultaba también cualquier análisis comparativo); aceptó los contactos y encuentros con los brillantes especialistas del círculo de Viena, inducidos con mucho tacto por Moritz Schlick, sólo con la condición de que sus tesis filosóficas no fueran criticadas en ese círculo. Como amigo, era generoso; tendía a la vida solitaria. Así, en 1913, se retiró a una cabaña en Noruega; tras dejar su cátedra, vivía por temporadas en una cabaña en la Irlanda occidental. Como profesor —hablaba siempre sin papeles— impresionaba profundamente a sus oyentes. Desde 1949 tuvo cáncer, a partir de 1951 vivió en casa de un médico amigo suyo en Cambridge, pues en ningún caso quería morir en un hospital. Cuando su amigo le reveló que había llegado el final, dijo: «Bien».

El pensamiento de Wittgenstein durante el segundo período de su actividad filosófica —prescindiendo de dos series de cuadernos de notas que dictó en inglés a sus alumnos y que se denominan *Los cuadernos azul y marrón*—no se conoció hasta después de su muerte; en primer plano, por las *Investigaciones filosóficas*, aparecidas en 1953 en una edición en inglés y alemán (todos los textos redactados por Wittgenstein están escritos en lengua alemana).

Wittgenstein había determinado que este escrito fuera publicado póstumamente; otros escritos impresos posteriormente han llegado al público, probablemente, sin, o quizá contra la voluntad de Wittgenstein.

2. El *Tractatus*[15]

Este delgado y denso escrito consta de sentencias aforísticas numeradas decimalmente, de modo que, por ejemplo, «5.1» es una

[15] Hay una edición crítica del texto, con los trabajos previos y las variantes, en L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Edición crítica*, ed. por Brian Mcguiness y Joachim Schulte, Frankfurt/M., 1989. [Trad. esp.:

explicación o continuación de «5», «5.1.1» de «5.1», y así sucesivamente. Aunque esto facilita la orientación, y aunque Wittgenstein utiliza sobre todo palabras del lenguaje cotidiano (aparte de conceptos y símbolos formales de la lógica matemática), este trabajo presenta extraordinarias dificultades de comprensión para el profano, 1) por estar escrito en un estilo extremadamente concentrado, 2) porque presupone para su comprensión el conocimiento de las teorías de Frege y Russell, y 3) porque, si bien Wittgenstein aplica conceptos del habla cotidiana, les da un contenido propio, más preciso, diferente del cotidiano.

En todo caso, para una primera aproximación, puede ser útil citar las tesis principales, las cuales van acompañadas de una simple cifra y representan, por así decirlo, el armazón que sostiene todo el edificio:

1. El mundo es todo lo que es el caso.
2. Lo que es el caso, el hecho, es la existencia de estados de cosas.

(Nota: podrían considerarse estas frases como tesis de ontología.)

3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.
4. El pensamiento es la proposición con sentido.

(Nota: se realiza aquí el tránsito de Wittgenstein del mundo que-es-para-sí, por así decirlo, al conocimiento humano, la figuración del mundo en el pensar y el lenguaje.)

5. La proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales (la proposición elemental es una función de verdad de sí misma).
6. La forma general de la función de verdad es: $[p, \bar{\xi}, N(\xi)]$. Ésta es la forma universal de la proposición».

(Nota: en estas tesis y sus comentarios se trata del lenguaje y la «lógica del lenguaje», si bien en un sentido algo diferente del de Fritz Mauthner.)

7. De lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio.

ñola, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1990; también en español, *Conferencia sobre ética* Paidós, Barcelona, 1989. *(N. del T.)*] En 1988 se descubrió en Viena una extensa correspondencia de Wittgenstein con Russell, Frege, el poeta Georg Trakl, y el célebre economista Keynes. Se conserva en el Archivo de Brenner. El volumen de los escritos póstumos de Wittgenstein ocupa cien veces más que su obra publicada en vida.

(Nota: esta lapidaria proposición es el fin del *Tractatus*, no le sigue ninguna explicación más. Sólo se hace comprensible si se añade la proposición que inmediatamente le precede:)

> 6.54. Mis proposiciones se explican porque el que me entiende acaba reconociéndolas como sin sentido cuando las ha usado (como peldaños) para subir más allá de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)
>
> Tiene que superar estas proposiciones. Entonces ve el mundo correctamente.

Con su *Tractatus*, Wittgenstein creía —como dice en el prólogo, redactado en 1918— «haber resuelto definitivamente, en lo esencial, todos los problemas»; consideraba la verdad de los pensamientos comunicados en el *Tractatus* «intocable y definitiva». Parece consecuente que, mientras su escrito, favorecido por su estilo apodíctico, su radicalidad y su difícil accesibilidad, desataba una tormenta de comentarios y controversias en el mundo filosófico (hay una interpretación muy clara y convincente de Eric Stenius, en inglés), Wittgenstein mismo se retirara completamente del mundo filosófico y se ocultara durante una década en el silencio. Cuando empezó a hablar de nuevo, se reveló que él mismo había revisado, incluso destruído, el sistema plasmado en el *Tractatus* tan radicalmente como ningún crítico ajeno hubiera podido hacerlo.

3. La revisión

Según se desprende del prólogo, fechado en «Cambridge, enero de 1945», Wittgenstein destinaba las *Investigaciones filosóficas* para su publicación, aunque con vacilaciones, y siendo consciente de que no presentaba nada concluído, sino anotaciones, «apuntes paisajísticos» originados «en largos y complicados recorridos» por un vasto territorio. «Desde que hace dieciséis años volví a ocuparme de la filosofía, he tenido que reconocer graves errores en lo escrito en aquel primer libro» (se refiere al *Tractatus*). Esta frase testimonia la honestidad intelectual, casi sobrehumana, que distinguía a Wittgenstein. Y el lema antepuesto a la obra puede testimoniar la fundamental postura de modestia y escepticismo: «En general, lo propio del progreso es que da un espectáculo mucho mayor de lo que en realidad es. Nestroy.»

Wittgenstein no pudo darle ya al texto mismo, de unas trescientas cincuenta páginas, su forma definitiva. En gran parte, tiene el carácter de un diálogo que el pensador mantiene consigo mismo —plantean-

dose a sí mismo constantemente preguntas y objeciones—, o de un diálogo (fingido) con un interlocutor.

Resulta relativamente sencillo reconocer los puntos en los que Wittgenstein se aparta de las tesis del *Tractatus*. Así, desecha el armazón ontológico que había levantado en él, según el cual el mundo es una totalidad de «hechos» y «estados de cosas», hechos individuales, independientes unos de otros y, en cierto modo, «atómicos». Desecha la relación inequívoca, establecida por el *Tractatus*, entre el mundo y su figuración en pensamientos y proposiciones. Desecha el ideal de exactitud incondicionada. Todo lo que se puede decir, puede decirse claramente, tal era la concepción del *Tractatus*. Las palabras y las proposiciones del lenguaje son, habitualmente, ambiguas, vagas, inexactas, y eso es algo que no podemos cambiar de ningún modo, tal es la idea del «segundo» Wittgenstein. El que quiera hablar claramente, tiene que darle a sus palabras y frases un sentido claro, dice el *Tractatus*, con el oculto pensamiento de que: lo que signifique la palabra X es algo que tiene que ser aclarado, en caso necesario, por un análisis a fondo. En cambio, para el «segundo» Wittgenstein: el que quiera saber lo que significa una palabra tiene que examinar cómo se utiliza, siendo este el único camino para alcanzar alguna claridad sobre su significado.

Tenemos que incluir en este lugar el concepto de *juego de lenguaje*, que Wittgenstein introduce con las siguientes palabras (*Investigaciones filosóficas*, 7): «Llamaré "juego de lenguaje" al todo del lenguaje y de las actividades con las que está tramado.» Todo está atravesado por la analogía entre el hablar y un juego (habitualmente más bien complicado) como el de ajedrez. El hablante opera con palabras y proposiciones igual que el jugador con figuras, según unas reglas determinadas, establecidas de antemano, que deben ser familiares (aunque no explícitamente conscientes) a los participantes en el juego, sin que, desde luego, las reglas del juego de lenguaje sean accesibles a una codificación precisa y concluyente; entre otras razones, porque un juego de lenguaje sólo puede ser juzgado (y sólo puede ser comprendido) si se tiene en consideración circunstancias externas, tales como la situación del hablante, los antecedentes, el contexto, etc.

Tal vez se haga visible por estas indicaciones que Wittgenstein está planteando una tarea que, al principio, puede resultar modesta (comparada con las pretensiones planteadas por filósofos anteriores), pero que llega a convertirse en un trabajo de Sísifo: liberar nuestro pensamiento de la constante tentación, extravío y embrujamiento del lenguaje, una tarea infinita, ya que siempre estamos atrapados en el *medium* del lenguaje, y jamás podremos salir de él.

4. En torno al lenguaje; y saliendo más allá de él

Desde siempre, los filósofos, no sólo se han servido (han tenido que servirse) del lenguaje para la tarea que ellos mismos elegían, sino que también han reflexionado sobre él. Esto comienza ya en Heráclito y el concepto de Logos, en el cual «la razón que gobierna el cosmos» y el «discurso racional» se funden en una síntesis aparentemente casi indisoluble; continúa con el *Cratilo* platónico, y se muestra tanto en la Escolástica como en la Ilustración.

En el siglo XIX, el lenguaje no ocupa el centro de la filosofía. Los pensadores que se habían ocupado a fondo del lenguaje con competencia y cariño, tales como Herder, Wilhelm von Humboldt o Schleiermacher, se quedan más bien al margen de la evolución filosófica. Los pensadores que pretendían poner el lenguaje en el centro, por ejemplo, Fritz Mauthner (1849-1923), quien reclamaba una «crítica del lenguaje» como complemento a la crítica de la razón cognoscitiva, dedicando a este fin el trabajo de toda su vida, o Hans *Lipps* (1889-1941), encontraron poca atención. Y, sin embargo, Mauthner (obras principales: *Contribuciones a una crítica del lenguaje* y *Diccionario de filosofía*) anticipó mucho de lo que había de venir después: la convicción de que el lenguaje sería el tema más importante de la filosofía del futuro, la lucha contra los conceptos aparentes y las pseudoproposiciones, la inserción del lenguaje en la historia de la cultura y en la antropología. No se tomaba en serio el lenguaje, aunque todo (¿o casi?) lo que podemos pensar y conocer es transmitido, y acaso limitado, por él. Ahora, las cosas son diferentes. El pensamiento de Wittgenstein gira en torno al lenguaje. Para Heidegger, el lenguaje se ha ido haciendo cada vez más importante en el curso de su evolución. En las investigaciones de Ernst Cassirer sobre formas y símbolos, así como en la antropología filosófica, el lenguaje es un tema central. También los representantes de la filosofía analítica (sobre los que volveré al discutir la teoría de la ciencia) tratan los problemas del significado, la fundamentación, los símbolos, la sintaxis, los lenguajes formales (artificiales).

¿A qué se debe este giro hacia el lenguaje?

En una pequeña parte, puede esto tener que ver con que, hoy día, en filosofía, se enfrentan escuelas y corrientes que, si es que llegan a entenderse, y ello con mucho esfuerzo, no se acusan unas a otras de tomar una posición (demostrablemente) errónea, sino de que su discurso es incomprensible, o absurdo hasta el sinsentido, o, en el mejor de los casos, irrelevante. En gran parte, puede deberse a que, desde Ferdinand de *Saussure* (1857-1913), se ha ido desarrollando una nueva ciencia del lenguaje, llamada hoy lingüística, a la que ningún crítico

puede negarle el título de ciencia, y que, desde el cambio de siglo, cuando los pensamientos de Saussure se dieron a conocer y empezaron a influir, hasta las actuales mentes de primer orden, como Noam *Chomsky* (n. 1928), ha ido labrando una plétora de conocimientos sobre el lenguaje, las lenguas, las estructuras lingüísticas, la lógica del lenguaje, etc.; alcanzándose así un acervo seguro de conocimientos, si bien, por otro lado, hay opiniones muy divergentes sobre temas importantes como la adquisición humana del lenguaje.

De entre los pensamientos de Saussure son de destacar: la distinción entre «habla», el acto lingüístico individual, y «lengua», en tanto que *sistema de signos* estrictamente ordenado (junto al que hay otros sistemas de signos, tales como ritos, formas de cortesía, señales militares, etc.); en este sistema, cada elemento individual obtiene su significado, su función y su valor de posición sólo a partir de su relación con otros componentes (signos de todo el sistema: al análisis de una lengua en su estado actual, es decir, en un corte transversal en el tiempo, lo llama «sincrónico»; al estudio de las lenguas en su desarrollo histórico, lo llama «diacrónico»; por último, la afirmación de que el símbolo lingüístico (por ejemplo, la palabra «árbol») mantiene una relación accidental y arbitraria con el objeto que designa, mientras que para el que lo recibe, esa relación es vinculante.

Llegó a ser de gran trascendencia para el significado del tratamiento filosófico del lenguaje la obra de C. K. *Odgen* (1899-1957) —quien había de desarrollar el *basic english*—, y I. A. *Richards*, aparecida en 1938 con el original título de *The meaning of meaning*, [*El significado del significado*].

Por último, es de señalar la obra de ese genial *outsider* que era Benjamin Lee *Whorf* (1897-1941), que estudió a fondo las lenguas de los indios americanos, sobre todo el navajo y el hopi. Encontró entonces notables diferencias respecto a la imagen del mundo que, en cierta medida, está codificada en nuestras lenguas europeas. Ello le condujo a la tesis (cuya idea central ya había defendido Wilhelm von Humboldt) de que toda lengua encarna una «visión particular del mundo», que toda lengua tiene una singularidad estructural y esencial con la cultura de la que ha crecido (¿o que ha crecido de ella?)[16].

El norteamericano Noam *Chomsky* (nacido en 1928, obras importantes: *Aspects of the theory of syntax*, 1965; *Language and mind*, 1968), a quien hemos mencionado más arriba, polifacético lingüísta,

---

[16] El escrito más importante de Whorf no se publicó hasta después de su muerte: *Language, Thought and Reality. Selected Writings* of *B. L. Whorf*, ed. by J. B. Cassoll, 1956. [Trad. esp., *Lenguaje, pensamiento y realidad*, 1971. *(N. del T.)*]

igualmente versado en disciplinas próximas a la ciencia del lenguaje, sorprendió al mundo especializado con una tesis que, al menos visto desde lejos, despierta a una nueva vida una representación que se daba por muerta desde Locke, la de las «ideas innatas». Se trata del aprendizaje de la lengua por un niño (normal); Chomsky discute resueltamente que algo así —probablemente, el mayor logro espiritual que la mayoría de los seres humanos llegan a alcanzar en su vida— pueda realizarse por vía empírica, es decir, por la pura recepción por el niño del entorno que le rodea. Llama la atención que cualquier persona medianamente normal realiza este logro genial; que el niño sólo recibe pruebas al azar del sistema de una lengua viva, practicamente inabarcable; que estas pruebas, en la mayoría de los casos, difieren de las reglas que realmente hay que aprender; que la adquisición del lenguaje tiene lugar a una edad en que el niño no está capacitado para ningún otro logro comparable, el aprendizaje del cálculo diferencial, por ejemplo; que, a partir de las reglas asimiladas (mas o menos inconscientemente) el niño llega muy pronto a ser capaz de formar miles de frases nuevas que no ha oído ni pronunciado nunca. En suma: se impone la idea de que los seres humanos estamos dotados de una capacidad *innata* (en lo que atañe al individuo, de modo que se puede decir: heredada) para aprender una lengua humana: *una* lengua humana, cualquier lengua por igual, pues un niño alemán que crezca en un entorno japonés aprende y habla este idioma como su lengua materna.

Entre los numerosos pensadores filosóficos cuyos esfuerzos giran de modo expreso en torno al problema del lenguaje, hay un grupo de investigadores, sobre todo ingleses y norteamericanos, al que puede denominarse con la etiqueta «*ordinary language philosophy*» (filosofía del lenguaje ordinario). Mencionaré como sus representantes mas importantes, a los ingleses John Langshaw *Austin* (1911-1960) —obra principal: *Hoy to do things with words*, 1962— y Gilbert *Ryle* (1900-1976) —*The concept of mind* (1949)—[17]. Estos pensadores se tomaron en serio el programa anunciado por el segundo Wittgenstein: abordan todo problema de modo que comprueban cuándo, cómo, y en qué contexto, se usan en el *lenguaje coloquial* los conceptos de que se trata. Por ejemplo: quien, en el contexto de problemas psicofísicos quiera investigar el problema de lo psíquicamente ajeno (¿puedo saber algo de modo inmediato sobre procesos que tienen lugar en la conciencia de otro?), tiene que preguntar primero: ¿cómo, cuando y en qué contexto

[17] Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental*, 1969 (el original inglés, *The concept of Mind*, apareció en 1949).

hablamos normalmente de conciencia, de saber (inmediato)? Por regla general, obtiene entonces una gran cantidad de material que le pondrá en condiciones de probar que las cuestiones planteadas están (posiblemente) mal planteadas, carecen de sentido, y no pueden por ello ser respondidas. Así, o bien esclarecerá una serie de problemas, o los hará desaparecer. Austin, merced, probablemente, a un talento especial, llegó a convertirse en un maestro de este tipo de filosofía.

Ryle, a quien he mencionado junto a Austin, es un influyente pensador, cuyos trabajos, en número superior a los ochenta, se distinguen por la claridad y la elegancia de estilo. Parte claramente del lenguaje, el de la vida cotidiana, toma muchos ejemplos de él, y ve en la eliminación de la confusión lingüística y conceptual la primera tarea del filósofo.

En cierto sentido, puede parangonarse con estos dos pensadores un tercero, Peter F. *Strawson* (n. 1911). Una de sus obras principales es *Individuals. An Essay in descriptive Metaphysics*[18]. Como ya sugiere el subtítulo del libro, Strawson quiere bosquejar en él una «metafísica descriptiva». Entiende por tal un análisis de todo el sistema conceptual que los seres humanos utilizamos, tal como es (de ahí, «descriptiva»), y como todos (aunque a diferentes niveles de reflexión crítica) lo utilizan, no tal como tendría que ser. Es algo comparable a los intentos de Aristóteles y Kant de despejar las «categorías» fundamentales; Strawson considera a ambos pensadores como sus antecesores.

Cierto es que, a diferencia de Kant, el cual pregunta por las formas más universales en las que tienen lugar el percibir, el pensar y el conocer (el tiempo y el espacio), Strawson parte de que «pensamos el mundo como compuesto de individuos (de ahí el título), algunos de los cuales son independientes de nosotros [...]».

Como segunda categoría fundamental, junto a la cosa individual, Strawson identifica a la persona, el sujeto. Es la presencia de estas dos categorías lo que hace posible que nos podamos sentir y conocer como miembros de un mundo «no solipsista» (es decir, que no sólo existe en nuestra conciencia).

Hay opiniones del tipo de «(quizá) hay cuerpos materiales, pero sólo existen en nuestra conciencia», o bien, «yo tengo una conciencia, pero no sé si los otros tienen la suya»: estrictamente, según Strawson, no es posible refutar tales puntos de vista de un escepticismo radical, mas deben ser rechazados, ya que no permiten ningún comportamiento

---

[18] De los libros de Strawson, sólo se ha traducido al castellano el que trata de Kant, *Los límites del sentido*, Revista de Occidente, Madrid, 1975.

racional y son incompatibles con la posibilidad de llevar a cabo nuestra vida.

Aceptadas estas dos suposiciones fundamentales —hay cuerpos materiales, hay otras personas con conciencia a parte de mí—, hay diferentes tipos de «metafísica», de explicación del mundo, sin que ninguno de ellos pueda afirmarse como único válido frente a los otros. Esta tolerancia se encuentra en una obra tardía de Strawson, marcada por la sabiduría de la edad, *Escepticismo y naturalismo*. Strawson escribió también un comentario a la crítica de la razón pura kantiana.

En el ámbito de lengua alemana, la filosofía orientada hacia el uso ordinario del lenguaje, o que parte de él, no está tan extendida como en los países de habla inglesa, si bien puede que su influencia vaya en aumento.

Quisiera nombrar en este apartado un pensador más cuyo trabajo arranca igualmente del círculo de problemas de «lenguaje y conocimiento», pero que en su desarrollo posterior va más lejos, intentando englobar los ámbitos del pensar histórico y de las ciencias del espíritu, así como el de la sociedad y la acción social. Karl-Otto *Apel* (n. 1922) es uno de esos pensadores a los que no se puede estampar de antemano el sello de una escuela determinada, ya que, por un lado, estaba ligado a Martin Heidegger, por ser alumno suyo, y por otro ha dedicado un extenso trabajo a Charles Sanders Peirce. Que el pensamiento de Apel intenta vencer toda la distancia que va de Heidegger a la filosofía analítica es algo que suena ya en el título de su tesis doctoral *Existencia y conocimiento*, así como en el título de su lección inaugural en Kiel. *Wittgenstein y Heidegger* (1962), con el subtítulo: «La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido de toda metafísica»; muestra en ella algunos paralelos sorprendentes (a primera vista) entre los pensamientos de estos dos filósofos, tan alejados uno de otro.

Para proporcionar al lector una impresión aproximada de la dirección en que se mueve el filosofar de Apel, voy, *pars pro toto*, a referir un extracto de la conferencia de Apel *Lenguaje y orden*, leída en el congreso de Múnich en 1960 (impresa en la obra, de dos tomos, *Transformación de la filosofía* (1973).

Desde Aristóteles, la filosofía occidental ve el lenguaje y el pensamiento como una copia en signos del mundo y su orden (suposición ésta que, posiblemente, sólo podía darse en un pensador que vivía en la estructura sujeto-objeto-predicado, propia de las lenguas indoeuropeas). También el *Tractatus* de Wittgenstein presupone la coincidencia entre la estructura (en este caso, atomística) del mundo y la lengua que lo representa en frases con sentido. Resulta coherente que, según Wittgenstein, no podamos expresar en una proposición esta singular

correspondencia entre lenguaje y mundo, antes bien, subyace a toda proposición como su condición de posibilidad y, a lo sumo, puede «mostrarse»; pero sobre el presupuesto fundamental —y sobre el mundo como un todo— no podemos decir nada. Antes bien, tenemos que callar.

Si eso es así, ¿debe plantearse la sospecha de sinsentido contra cualquier tipo de metafísica? Pero, entonces, ¿también contra la metafísica, que subyace tácitamente al *Tractatus*, de la correspondencia indisoluble de lenguaje y mundo?

Los intentos emprendidos para liberarse de esta antinomia construyendo lenguajes artificiales formalizados (cálculos) han demostrado que, para aplicar semejantes sistemas de signos artificiales al mundo de las cosas, es precisa la mediación del lenguaje cotidiano (como metalenguaje último), y la interpretación precientífica del mundo implícita en él.

¿Tenemos, entonces, siguiendo a Wittgenstein, que limitarnos a buscar e interpretar los juegos de lenguaje que de hecho aparecen? ¿Es eso posible sin recurrir a una comprensión de sentido ya previamente dada y presupuesta, comprensión que trasciende todo comportamiento meramente práctico? Apel concluye: «Lo que sigue aquí, me parece, es el problema kantiano de una síntesis *a priori* en la forma más universal que pueda pensarse.» De hecho, los esfuerzos de Apel se orientan a encontrar en una comunidad comunicativa una nueva fundamentación última del conocimiento, y derivada de ello, de la acción ética con sentido. Hasta aquí este extracto.

Si encontramos el recurso a Kant, la nueva meditación sobre el (así llamado, con tan extremada confusión) idealismo trascendental kantiano, en pensadores tan fundamentalmente diferentes como Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Karl R. Popper y, también, en el último Wittgenstein: ¿no sugiere esto un nuevo renacimiento de Kant, un segundo neokantismo («Hay que volver a Kant»)?

¿O al menos, que la obra del gran «pulverizador», que era a la vez un gran ilustrado, arroja su sombra, como un *rocher de bronce*, y supera todavía el curso de la historia?

VII. EL NEOPOSITIVISMO

1. Aclaración de conceptos

En sentido amplio, positivismo designa, no sólo una teoría o una escuela filosófica determinada, sino una actitud filosófica o científico-

teórica básica, a saber, la convicción de que lo más adecuado, o lo único lícito para la filosofía (también, más en general, para el pensamiento y la investigación científica; o para una ciencia determinada, o en el sentido más amplio: para la actitud del hombre frente a «la vida», frente a la realidad), es atenerse a lo «positivamente» dado, a lo que puede comprobarse, observarse perceptible e inequívocamente por medio de la experiencia sensible. En este sentido, se llama positivismo jurídico, por ejemplo, a la concepción según la cual, en la aplicación práctica y la investigación científica e interpretación del derecho, lo único que importa es lo que la ley vigente determine (en ese momento, en ese Estado, en la esfera en cuestión, por ejemplo, el matrimonio y la familia). El jurista tiene que atenerse a la ley vigente (aprobada por las vías previstas en la constitución), y no pensar más allá de ella. No tiene que preguntar si esa ley, acaso, se ajusta a lo que es «justicia» en un derecho propio y superior (por ejemplo, el orden querido y puesto por Dios, o un derecho natural inalterable, fundado en la naturaleza humana). Problema éste, como se ve, que puede resultar de enorme y vital importancia en una época de cambio social, de transformaciones revolucionarias, o al someter a juicio sucesos que ocurran en estados totalitarios.

Auguste *Comte* acuñó el nombre de positivismo apoyándose en Claude Henri, Conde de *Saint-Simon* (1760-1825), crítico de la sociedad industrial y de la institución de la propiedad privada, y por ello, importante precursor de Karl Marx. Cuando lo introdujo en filosofía, la palabra era nueva, mas la cosa que designaba era antiquísima. Podrían calificarse de positivismo todas las corrientes aparecidas en el curso de la historia del espíritu que, además del postulado de atenerse a lo «dado», tienen en común las siguientes opiniones: lo dado a nuestro conocimiento consta sólo de «impresiones de los sentidos» (llamadas también «sensaciones») Sin embargo, reconoceremos más nítidamente lo que distingue al positivismo filosófico si miramos hacia dónde dirige sus golpes, la punta de lanza polémica que comparten todas estas corrientes: está dirigida contra la concepción de que por encima o por detrás de lo perceptible existan cualesquiera entidades, formas (como las ideas platónicas) o leyes, y que éstas sean cognoscibles para nosotros. El positivismo, pues, entraña siempre rechazo de cualquier metafísica. Por eso, para el positivista consecuente, materialismo e idealismo son en igual medida desechables, pues ambos tienen la pretensión de hacer proposiciones universales sobre la auténtica naturaleza de lo real («Todo ente es de naturaleza material», «todo ente es ideal»), que van, ilícitamente, más allá de lo inmediatamente dado.

En este punto, a algún que otro lector se le podría ocurrir esta objeción: la tesis de que el conocimiento humano debe atenerse a la expe-

riencia proporcionada por los sentidos, ¿no es característica de todos los pensadores llamados empiristas? ¿Son, pues, positivismo y empirismo conceptos idénticos? No. El mejor modo de razonarlo es con un ejemplo: Nicolai Hartmann parte completamente de lo comprobado empíricamente (en diferentes ciencias) y, en este sentido, puede ser llamado empirista. Sin embargo, su «realismo crítico» enseña que hay cosas reales, objetos, procesos, etc. que llegan a ser cognoscibles para nosotros —si bien sólo dentro de unos límites—; en este ámbito, pues, a nuestras percepciones le corresponde una realidad objetiva, es decir, que existe independientemente de su ser percibida. Desde el pundo de vista del positivismo, esta afirmación es ya metafísica; es una afirmación que va mucho más allá de lo inmediatamente dado, y por tanto, tan ilícita y absurda como la tesis kantiana de que más allá de nuestra experiencia (a la que nuestro entendimiento prescribe sus leyes) se encuentra la esfera de las «cosas en sí», incognoscilbe para nosotros.

Debe considerarse como antecesor y fundador clásico del positivismo a David *Hume*, quien enseñaba que lo único que nos es dado son las impresiones y las ideas, surgiendo las segundas de las primeras y siendo tan sólo copias de las impresiones, débilmente conservadas en la memoria. Se encuentran también convicciones positivistas en los enciclopedistas franceses, y positivista es, naturalmente, Auguste *Comte*; su filosofía no es nueva en este punto, salvo en que le dio a su doctrina un giro particularmente práctico para la transformación de la sociedad humana.

2. El neopositivismo. Origen y singularidad

El nombre neopositivismo designa globalmente una escuela filosófica cuyos representantes pertenecen a la época que va desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX. Se llama también «positivismo lógico» o «empirismo lógico»; estos nombres son sinónimos de neopositivismo, y destacan tan sólo el papel especial que la lógica —de la que aun hemos de tratar— desempeña en todos los pensadores de esta escuela. Como es obvio, las doctrinas de estos hombres, aun coincidiendo en los principios, presentan divergencias esenciales en diversas cuestiones.

Antes de describir estas coincidencias de principio, preguntémonos cómo ocurrió que el positivismo pudiera renovarse durante el período señalado, hasta convertirse en una pujante escuela. Para ello, vamos a dirigir nuestra mirada a algunos desarrollos de las matemáticas y la física.

Ya la primera mitad del siglo XIX trajo consigo un giro copernicano en los fundamentos de las *matemáticas*, cuando el ruso N. J. *Lobachévsky* y el húngaro J. *Bolyai*, casi al mismo tiempo, entre 1826 y 1833, demostraron la posibilidad de una geometría «no euclídea», descubrimiento que ya había hecho anteriormente, pero sin publicarlo, el genial matemático alemán C. F. *Gauss*. Simplificadamente, se trata de una prueba concluyente de que la geometría de Euclides, dominante desde la Antigüedad, no es el único sistema geométrico posible libre de contradicciones. El sistema de Euclides se basa en la suposición, todavía hoy obvia para el sentido común, de que nuestro espacio tiene tres dimensiones perpendiculares entre sí. En un espacio semejante, dos líneas paralelas no se encuentran nunca (o lo hacen en el infinito). La construcción de sistemas no euclidianos (en particular, aquellos para los que no valía el «axioma de las paralelas») —que fue perfeccionada en 1854 por Berhanrd *Riemann*, y recibió de David *Hilbert* una forma más general, en 1899— obligó a meditar intensamente sobre los fundamentos de las matemáticas, especialmente, de los varios sistemas axiomáticos pensables. Entre los pensadores que se ocuparon de la nueva situación, tanto desde un punto de vista filosófico como de teoría de la ciencia, sobresale el francés Henri *Poincaré* (1853-1912).

Le había precedido su compatriota Émile *Boutroux* (1845-1921), cuya obra principal es *La contingencia de las leyes naturales*, 1874). La tesis Boutroux es que las leyes naturales no son en modo alguno por necesidad tal y como las encontramos, podrían ser de otro modo. Una tesis que tanto los escolásticos como Immanuel Kant (aunque por distintas razones) habrían rechazado terminantemente. Poincaré llegó al resultado de que los axiomas de la matemática no son verdaderos en un sentido absoluto, sino que son elegidos por su simplicidad y por el servicio que prestan a unos fines. La consecuencia era una duda general de la validez absoluta del conocimiento científico natural y de las «leyes» por él formuladas. No se las considera ya «ni verdaderas ni falsas, sino útiles». Una idea que, como se ve, resulta casi idéntica que el punto de vista de los pragmatistas.

En *física*, tuvo lugar un desarrollo similar. Desde que Hermann Helmholtz señaló la necesidad de una nueva y mejor fundamentación epistemológica, los físicos mismos se hallaban a la busca de los fundamentos más sencillos posibles. Ya Helmhotz, a la vista de las geometrías no euclídeas, había rechazado la suposición de principios *a priori*, considerando, por ejemplo, que los axiomas de la geometría son principios empíricos, o bien hipótesis. Su discípulo Heinrich *Hertz* concebía el conocimiento físico como un sistema de símbolos, de imágenes de objetos exteriores. Robert *Mayer* pretendía restringir el conocimiento

científico a la comprobación de relaciones constantes de magnitud entre un hecho y otro. G. R. *Kirchhoff* consideraba que la única tarea de la mecánica era «*describir* completamente los movimientos, y del modo más simple posible». Puede verse por esta enumeración que los investigadores de la naturaleza se iban haciendo cada vez más modestos, que concebían el fin de su ciencia cada vez con más cautelas, y que rechazaban cada vez más los principios que hubieran de tener validez independientemente de la experiencia, o más allá de ella.

Desde el campo *filosófico*, Ernst *Mach* (1838-1916), con quien Lenin se enfrentara en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*, autor él mismo de importantes aportaciones en acústica, óptica, mecánica y termodinámica, así como en historia de la ciencia, y Richard *Avenarius* (1834-1916) ejercieron su influencia en una dirección semejante. Veían el ideal de la ciencia en purgar todos los «añadidos metafísicos», y el método correcto en la «la descripción más sencilla». Mach puede ser considerado el precursor espiritual del «círculo de Viena» de los neopositivistas, los cuales bautizaron «Asociación Ernst-Mach» a una de sus organizaciones. También él había formulado ya su ideal de una «ciencia unificada». El fin de todos los conceptos y leyes es la *economía de pensamiento*, obtenida al conjuntar experiencias iguales. Avenarius, en concreto, combatió los «problemas aparentes» de la metafísica, que obstaculizaban una economía completa de pensamiento.

En este punto puede adivinarse ya cuáles son los principios compartidos por todas las teorías comprendidas en el neopositivismo.

1. La tarea de la ciencia natural, de toda ciencia, queda restringida a describir fiable y precisamente, con el menor número posible de contradicciones, los fenómenos observados. Si llega a formular leyes, no se trata de leyes que «gobiernan» los acontecimientos reales de la naturaleza, sino de «invenciones» humanas, construcciones con sentido de nuestro pensamiento que permiten una descripción racional y lo más sencilla posible en favor de la economía del pensamiento.

2. La otra cara de la moneda es, entonces, que los neopositivistas proscriban radicalmente todo tipo de metafísica. Mas para poder entender por qué, y en qué medida esta proscripción de la metafísica supera en radicalidad a todo lo anterior, será preciso presentar otro hilo de la madeja, que no habíamos tocado hasta ahora: el nuevo papel, extremadamente prominente, que la lógica asumirá a partir de ahora en el círculo de los positivistas, e incluso en el concierto de las escuelas filosóficas. Por desgracia, es éste también el punto en que al lector lego en matemáticas le resultará imposible seguir la evolución posterior. Sólo podrá acompañar algunos pasos iniciales.

3. La nueva lógica

No entra en el plan de este libro seguir continuadamente el desarrollo histórico de la lógica. La hemos tratado con algún detalle en Aristóteles, a quien se puede considerar fundador de la lógica científica; en otros lugares, la hemos rozado tan sólo. Los siglos que siguieron a Aristóteles la continuaron y extendieron en parte —como la Escolástica—; pero apenas añadieron nada nuevo. Durante un tiempo, lo que Aristóteles creó fue aguado, o mezclado con la ontología y la metafísica (en Hegel, por ejemplo), o con la psicología (en el siglo XIX). A partir del ascenso de la ciencia natural moderna, basada en el número y en la medida, y que encontraba los adecuados instrumentos de conocimiento en las matemáticas, la lógica llegó incluso a adquirir la mala fama de ser un formalismo bizantino de poca utilidad práctica. En el siglo XX, la investigación histórica ha arrojado una luz más clara sobre los logros de Aristóteles. Pero, sobre todo, la filosofía ha liberado a la lógica de las amalgamas que hemos mencionado. Edmund *Husserl* contribuyó decisivamente a superar el «psicologismo» en la Lógica con sus *Prolegómenos a la lógica pura* (1900), una de las obras que, con la *Interpretación de los sueños* de Sigmund *Freud* y la teoría cuántica de Max *Planck*, hizo aparición justo con el cambio de siglo. Lo que Husserl hizo ver, sobre todo, fue que una cosa es (la psicología) estudiar el curso efectivo de los procesos de pensamiento, los «actos de pensamiento» —enlazados por todo tipo de leyes, como la asociación de ideas, etc.— y otra muy distinta estudiar las relaciones de los *contenidos* de pensamiento, de lo que se ha querido decir en cada caso, los cuales se hallan en una estricta conexión mutua, totalmente independiente del curso efectivo de los procesos de pensamiento, es decir, en una conexión *lógica*. ¿Cómo es que son tan diferentes estos contenidos de pensamiento de los actos «psicológicos» de pensamiento? Husserl sólo sugiere una respuesta —que recuerda enormemente a Platón—: los contenidos de pensamiento son «unidades de significación» eternas, intemporales, que existen independientemente de que actualmente se las esté pensando. ¡Tan independientes, que debe suponerse que existen eternamente, incluso si ningún mortal las ha pensado, las piensa o las pensará! Con ello, Husserl liberaba la lógica de las ataduras de la psicología, pero al precio de que hubiera unidades de significación eternas e intemporales, platónicas, por así decirlo, y las leyes correspondientes.

La lógica moderna ha renunciado a esta idea, en favor de otra que suena mucho más simple: ciertamente, hay leyes lógicas independientes de los procesos de pensamiento de cada hombre en particular, pero

estas leyes no son intemporales, ni están fuera del pensar humano, sino que la Lógica es simplemente una ciencia de las «proposiciones» humanas y su validez, su «valor de verdad». Se trata de una concepción que podría incluso apoyarse en Aristóteles, pero, sobre todo, de una concepción que habla en favor del simple hecho de que todo pensamiento expresado por un ser humano, para poder manifestarse objetivamente y estar así al alcance de investigaciones lógicas, tiene necesariamente que servirse de una forma proposicional lingüística.

En cualquier caso, no era esta la idea con la que, en primer plano, enlazaría el revolucionario desarrollo de la lógica moderna; se trata, más bien, de toda una tendencia de desarrollos nuevos, que en parte transcurre de modo paralelo a lo ya indicado, y que se remonta hasta Gottfried Wilhelm *Leibniz*. Éste, en su *Logica mathematica sive ma thesis universalis sive logistica sive logica mathematicorum*, expresa el revolucionario (y, por ello, incomprensible para su época) pensamiento de que tendría que ser posible encontrar (o inventar) un procedimiento para pensar, en el cual, lo importante no fuera el significado de los elementos que van apareciendo en las conexiones de pensamiento, sino sólo el esquema formal en el que aquellos aparecen, de modo que el que opere con ellos pueda tratarlos igual que un «cálculo» matemático, siguiendo únicamente las reglas, estrictamente fijadas, de ese cálculo. Sólo de este modo —cree Leibniz— sería posible (al fin) examinar objetiva y concluyentemente los principios científicos y las demostraciones que los sostienen. Este genial pensamiento, preparado ya por algunos precursores o contemporáneos de Leibniz como Descartes o Vieta, y pronunciado por él de un modo sólo incipiente, tuvo que esperar casi tres siglos para ser finalmente comprendido y realizado. Entrañaba el conocimiento de que el lenguaje natural, del que nos servimos en la vida diaria, resulta inútil para el estricto uso científico —incluso si se lo complementa con tecnicismos—, y ello tanto más cuanto más abstracto es el contenido de pensamiento que debe expresar.

En los nuevos desarrollos participaron varios pensadores, tales como el inglés George *Boole* (1815-1864) y el norteamericano Charles Sanders *Peirce* (1839-1914). Puede afirmarse, sin embargo, que fueron los trabajos del matemático y filósofo alemán Gottlob *Frege* (1848-1925), profesor durante treinta y tres años en la Universidad de Jena los que pusieron los cimientos decisivos para la nueva ciencia, llamada durante un tiempo logística, hoy día, no obstante, lógica matemática o simbólica. De entre las obras principales de Frege, la *Conceptografía un lenguaje formal del pensamiento puro, según el modelo de la aritmética*» apareció en el año 1879; en 1884 le siguieron *Los fundamentos de la aritmética: investigación lógico-matemática sobre el concepto de*

número»; y por último, en 1893 y 1903, en dos tomos, las *Leyes fundamentales de la aritmética, derivadas conceptográficamente*. Sólo recientemente han llegado a ser accesibles estas y otras obras, gracias a impresiones fotomecánicas y ediciones de bolsillo.

Lo que incitó a Frege a construir su sistema fue que, al intentar someter los presupuestos y claves necesarios para construir la aritmética a una prueba que fuera más allá de Euclides, se vio obligado a reconocer la necesidad de un lenguaje técnico (con la correspondiente escritura), a fin de expresar las distinciones y estructuras lógicas necesarias. El intento de construir este lenguaje le llevó a preguntas cada vez más penetrantes acerca de la relación entre lenguaje y realidad, y a investigaciones cada vez más profundas sobre las conexiones entre matemática, lógica, teoría del conocimiento y psicología.

El éxito externo, sin embargo, le estuvo negado a Frege durante la mayor parte de su vida académica —tuvo incluso que costear de su bolsillo la impresión de las *Leyes fundamentales*—, hasta que, finalmente, B. Russell y A. N. Whitehead, en 1910, en el prólogo a sus *Principia mathematica*, una obra que haría época, manifestaron que debían sus pensamientos más fundamentales a la obra de Frege. En el ámbito de lengua alemana, Frege sólo ha sido conocido, y reconocido, como un pensador filosófico después de 1945.

La lógica simbólica, surgida de la obra de estos hombres, y desarrollada cada vez más, hasta ser hoy una ciencia independiente, no es, como todas las ciencias de hechos, una «teoría», es decir, un sistema, tramado por leyes, de proposiciones sobre un determinado campo de objetos. Antes bien, debe ser comparada a un *lenguaje* (claro que artificial). Representa un sistema de signos, junto con las reglas de aplicación de esos signos. O bien, dado que, al construir esa lengua, los signos permanecen, en principio, sin significado (como la x de una ecuación), puede considerarse mejor a la logística como el esqueleto o el esquema de un lenguaje (así lo hace Rudolf Carnap en su *Introducción a la lógica simbólica, con especial consideración de sus aplicaciones*, aparecido en 1960). Sólo en el ámbito de la lógica aplicada se llena a los signos de un contenido concreto. Las primeras aplicaciones de la lógica se han realizado, durante los últimos decenios, en la nueva fundamentación de la matemática; más tarde, también, en otros campos del saber, sobre todo en las ciencias naturales.

Pues bien, si los maestros de esta ciencia necesitan un libro extraordinariamente denso para introducirnos en ella, cualquier intento de hacer esto en una o dos páginas resulta utópico. En cualquier caso, y como una primerísima aproximación, valgan las siguientes indicaciones: los signos como símbolos de conexiones lógicas se aplicaban ya

:n la lógica aristotélica desde la Edad Media; así, por ejemplo, los sig-
ıos *a* (del latín «*affirmo*») y *e* (del latín «*nego*»), para expresar las
lesignaciones de estos predicados. Se escribía A e B para expresar: A
:s cierto de todo B (el predicado mamífero corresponde a todos los
)erros); A e B, para expresar: A no es cierto para ningún B. En la
ógica proposicional, se usan los signos *p*, *q*, *r*, etc., para poder designar
ıbreviadamente cualesquiera proposiciones (es decir, una frase entera).
Al enlazar tales proposiciones se pueden formar nuevas proposiciones
:ompuestas. El enlace que habitualmente hacemos con «y» es, enton-
:es, «*p* & *q*», el que hacemos con «o», «*p* v *q*» (v del latín «vel»=o). La
ıegación de una frase puede expresarse con un simple guión encima de
a proposición: $\overline{p}$.

Mientras que, en el lenguaje cotidiano, al enlazar unas proposicio-
ıes con otras, independientemente de que tenga sentido o sea de fiar
ına conexión lógica como «y», «o», u otras partículas del tipo «si...,
:ntonces...», nos orientamos por el contenido de las proposiciones en
:uestión, la lógica simbólica, estrictamente formalizada, cuando se
rata de conectar proposiciones, mira únicamente a una propiedad de
:stas proposiciones, su llamado *valor de verdad*, es decir, la circuns-
ancia de si son verdaderas o falsas. Comprueba que «*p* & *q*» es ver-
ladera si y sólo si *p* y *q* son verdaderas, cada una por separado, y es
'alsa, por tanto, si *p* o *q* son falsas; correspondientemente, la disyun-
:ión «*p* v *q*» es falsa si y sólo si tanto *p* como *q* son falsas. Con otras
)alabras: «*p* v *q*» es verdadera si o sólo *p*, o sólo *q*, o ambas a la vez,
on verdaderas. El valor de verdad de las proposiciones compuestas
lepende exclusivamente del valor de verdad de las proposiciones que
as componen; esta conexión se llama *función de verdad*. Podemos
epresentárnosla gráficamente en la forma de una *tabla de verdad*, la
:ual desempeña un importante papel en la logística (dentro del lla-
nado cálculo proposicional). La tabla para la conjunción «*p* & *q*»
:ería así:

	p	*q*	*p* & *q*
1.	*v*	*v*	*v*
2.	*v*	*f*	*f*
3.	*f*	*v*	*f*
4.	*f*	*f*	*f*

Donde debe leerse: «*p* & *q*» es verdadera sólo si *p* y *q* son ambas
'erdaderas (primera línea); en cambio, es falsa si *p* es verdadera y *q* es

falsa (segunda línea); es también falsa si *p* es falsa y *q* es verdadera; y, por supuesto falsa si *p* y *q* son falsas.

Para la disyunción, la tabla de verdad es así:

	p	*q*	*p* v *q*
1.	*v*	*v*	*v*
2.	*v*	*f*	*v*
3.	*f*	*v*	*v*
4.	*f*	*f*	*f*

Si la proposición se compone de más de dos proposiciones parciales, la tabla de verdad es correspondientemente mayor. Las formas proposicionales con la misma «columna de tabla de verdad» se llaman *equivalentes*.

Otra forma simple de conexión tiene lugar con el implicador o flecha, el cual corresponde (en parte) al «si..., entonces...» del lenguaje corriente. «p→q» puede leerse, pues, «si p, entonces q». Para la lógica simbólica, que mira únicamente al valor de verdad, una proposición de este tipo es falsa sólo si *p* es verdadera y *q*, en cambio, es falsa. Traducido al lenguaje corriente, esto, en muchos casos, produce absurdos. Si, para *p*, ponemos «Europa es un continente» (proposición verdadera), y para *q* «La ballena es un mamífero» (asimismo verdadera), p→q podría leerse de este modo: «Si Europa es un continente, entonces la ballena es un mamífero». Esta paradoja, que, de un modo más general, se puede expresar como «una frase verdadera se sigue de cualquier otra frase, sea esta verdadera o falsa», llamada «implicación material» ha sido, muy a menudo, un punto del que se ha aprovechado la crítica de la lógica matemática.

Paralelamente a este desarrollo de la lógica matemática, a partir de los años ochenta del siglo pasado se desplegó una crítica de los fundamentos de las matemáticas, y una fértil discusión, con muchas ramificaciones, sobre estos fundamentos. No sólo paralelamente, sino en estrecho intercambio mutuo, ya que, por una parte, la lógica matemática crecía del afán de examinar y demostrar más estrictamente que los sistemas axiomáticos de la matemática estaban libres de contradicciones, y por otra, servía también como instrumento tanto para la crítica como para la nueva construcción matemática.

Una crítica particularmente fundada y notoria partió del matemático holandés Luitzen Egbertus Jan *Brower* (1881-1966). La corriente de pensamiento fundada por él se llama *intuicionismo*. Partiendo del concepto de infinitud, Brower rechaza, no sólo una serie de principios

fundamentales de la matemática anterior, sino también de la lógica. Así, por ejemplo, el principio del tercio excluso (A o no-A; no es posible pensar un tercero), y el principio de que no-no-A es igual a A (doble negación). Para Brower, la infinitud no existe en el sentido de «actualmente infinito», sino de *potencialmente* infinito. Valga como explicación: existen «infinitos» números enteros, no en el sentido de que, de hecho, en un reino ideal existan como objetos, infinitos números (de modo que un espíritu divino pudiera abarcarlos con una mirada), sino sólo en el sentido de que es siempre *posible* avanzar de un número dado a otro superior.

El ataque de Brower, una mente polifacética y sumamente original, que también trabajó sobre otros problemas (*Vida-arte-mística*, se titula una de sus primeras obras) desafió a los matemáticos a que aseguraran de nuevo, y mejor, los fundamentos de su ciencia. En este sentido trabajó especialmente David *Hilbert* (1862-1943); Bertrand Russell, a quien hemos de tratar más adelante, entra también en este contexto. En Russell —y después de él, en muchos pensadores filosóficos del siglo XX— la matemática y la filosofía vuelven a unirse tan estrechamente como no lo habían estado desde la época de Descartes y Leibniz.

4. Russell y Moore

Bertrand Arthur William *Russell* (1872-1970) sigue siendo uno de los filósofos más conocidos y leídos de Europa Occidental. Se hizo famoso Russell primero como matemático, siendo uno de los hombres que, tras la sacudida de los fundamentos de la matemática, se esforzó por una nueva fundamentación. Junto con Alfred North Whitehead —quien, posteriormente, como filósofo, tomó un camino totalmente diferente del de Russell, y por eso le hemos tratado en el apartado de la *Nueva Metafísica*— creó, con los *Principia Mathematica* (aparecidos entre 1910 y 1913 en tres volúmenes), una de las obras más importantes en la investigación de los fundamentos de la matemática.

Para la mayoría de la opinión pública, Russell se dio a conocer en la Primera Guerra Mundial, merced a su postura consecuentemente pacifista, públicamente defendida, que le supuso un tiempo de prisión. Hasta la más avanzada edad se distinguió Russell por su típico inconformismo inglés, la obstinada rebelión contra las opiniones y los prejuicios dominantes.

Mientras que, de joven, Russell, bajo el hechizo de la matemática, se inclinaba hacia un cierto platonismo, y opinaba que es posible conocer inmediatamente ideas o universales situados fuera de la realidad,

acabó más tarde en concepciones que justifican inequívocamente el colocarle cerca de la escuela neopositivista. De la evolución de su pensamiento da testimonio una larga serie de escritos que tratan prácticamente todos los campos de la filosofía: lógica, teoría del conocimiento, filosofía de la naturaleza, pensamientos sobre la religión y también, muy principalmente, sobre la correcta organización de la sociedad humana. Entre los escritos más importantes de Russell está su obra de madurez *Human knowledge* [*El conocimiento humano*, 1948].

Russel no creó un sistema, sino que hizo muchas investigaciones sueltas que, por lo demás, no siempre pueden enlazarse consecuentemente entre sí. Como veremos en seguida, ello tiene que ver con su postura fundamentalmente escéptica respecto a la posibilidad de alcanzar un conocimiento abarcante. Y es que Russell ve en las ciencias naturales el único medio de conocimiento capaz. De ellas tiene que tomar sus planteamientos la filosofía, no de la moral o la religión. Lo único que puede hacer la filosofía es elaborar el ámbito que no es accesible a la exacta investigación de las ciencias naturales, y en él, puede, a lo sumo, plantear problemas, pero no resolverlos. Cuanta más edad tenía Russell, más positivista se iba haciendo, y más escéptico frente a todo lo que no cayera dentro del campo de saber reconocido por el positivismo.

Russel denominó una vez su teoría de la estructura de lo real «atomismo lógico»; ello se corresponde con un elevado pluralismo. Lo real son los datos de los sentidos (*sense-data*). Sólo están unidos entre ellos lógicamente; ello significa un giro radical respecto a la postura originariamente platónica de Russell, y encierra una polémica contra la corriente idealista que había en Inglaterra hacia el cambio de siglo, tal como la encarnaba, entre otros, Francis Herbert *Bradley* (1846-1924); pues para Bradley, hay entre las cosas «relaciones internas» que pertenecen a su esencia más propia. Según Russell, no hay ni materia, ni espíritu, ni un yo, sino sólo los datos de los sentidos. Esto recuerda a Hume.

Aplicado a la moral y la religión, esto significa: la ciencia natural, única fuente de nuestro saber, conoce datos de los sentidos, y nada más. No proporciona ningún apoyo para la fe en Dios o en la inmortalidad. La religión es prescindible, es incluso un mal. Resulta característica de personas no del todo adultas.

Con la moral ocurre algo diferente. Según Russell, hay un orden de valores que va más allá de la naturaleza existente. Pero una moral correcta tendría que ser muy diferente de la habida hasta ahora, que se basa, principalmente, en representaciones supersticiosas. Como ideal

de vida, basta una vida conducida con *amor* y llevada con ayuda del *saber*.

Un pensador inglés que también se dirigió contra la corriente neoidealista, y que pasa por ser el fundador del neorrealimo inglés, es George Edward *Moore* (1873-1958). Las publicaciones de Moore —que pasó en Cambridge casi la totalidad de sus ochenta y cinco años de vida de estudioso— consisten en dos pequeños libros sobre Ética, escritos al comienzo de su carrera, y, además, tan sólo una pequeña cantidad de ensayos y conferencias. ¿Cómo se explica que, al menos en el mundo anglosajón, se le cuente entre los filósofos más influyentes de nuestro siglo? Moore, de entre cuyos rasgos característicos más destacados se mencionan la curiosidad de saber, el amor a la verdad, la honestidad intelectual, una llamativa falta de egoísmo y ambición, junto con una ingenuidad casi infantil en los asuntos de la vida diaria, hizo algo que bien podría recomendársele a algunos filósofos, si es que no a todo el gremio: escuchaba atentamente los pensamientos de sus colegas filosóficos, les ayudaba a esclarecer sus opiniones. No hay apenas nadie, en toda la historia de la filosofía —dice un renombrado colega de Moore— que le haya superado en la pura aptitud para analizar problemas, descubrir y revelar conclusiones equivocadas o ambigüedades.

> [...] de un modo totalmente desinteresado, escribía a un colega, para persuadirle de los puntos críticos de una opinión, una carta de veinte folios que valía tanto como un sutil ensayo, dándole igual que sus ideas llegaran a ser públicas alguna vez o no.

En diversos lugares, Moore se esforzó por defender el sentido común (*common sense*) como el concepto global de las opiniones comunes a casi todos los hombres; por ejemplo, que existe el mundo exterior y que en él hay personas que piensan. En más de una ocasión, se sirve para ello del método que hoy se llama «*ordinary language philosophy*», y que Wittgenstein utilizara en su última obra. Un hombre tan desinteresado merece ya sólo por ello un lugar de honor en la historia de la filosofía. Su actitud puede compararse a la de Sócrates.

5. El Círculo de Viena. Rudolf Carnap

El advenimiento del neopositivismo como una escuela filosófica pujante y compacta de nuestro siglo se halla ligado, sobre todo, al grupo de profesores que se presentó en Viena, en 1929, con el escrito progra-

mático *Concepción científica del mundo*, denominándose «Círculo de Viena». El grupo surgió de un seminario de Moritz *Schlick* (n. 1892), hombre y maestro de relieve, asesinado por un estudiante en 1936.

A partir de 1930, el Círculo de Viena tuvo en la revista *Erkenntnis* [*Conocimiento*] un órgano propio de publicación que aparecía regularmente. *Erkenntnis* se editó hasta 1938. En ese año, la anexión de Austria al *Reich*, gobernado por los nacionalsocialistas, hizo imposible la actividad del círculo en suelo alemán. La mayoría de sus miembros, como Otto *Neurath* (1891-1945) y Hans *Reichenbach* (1891-1953), que entonces profesaba en Berlín, tuvo que emigrar. Rudolf *Carnap* (1891-1970), a quien hoy se considera la mente principal del grupo, vivía desde 1931 en Praga, profesando en la universidad alemana de esa ciudad; en 1935, a la vista de la evolución de la política, decidió abandonar Europa. Desde 1936, enseñó en Chicago, y en 1941 se hizo ciudadano de los Estados Unidos. Desde 1954, profesó en Los Ángeles.

Para cuando el círculo se disolvió del modo que hemos indicado, ya había alcanzado reconocimiento y despertado una viva resonancia, merced a sus publicaciones y a congresos internacionales que habían tenido lugar, sucediéndose rápidamente, en diferentes ciudades europeas. Gracias a ello, los emigrados pudieron continuar su trabajo científico en Inglaterra y los Estados Unidos, e incluso, a partir de 1939, crearon un nuevo órgano con el *Journal of Unified Science*. Para la vida espiritual alemana, la expulsión de estos hombres supuso un daño casi irreparable, comparable, quizá, a la destrucción de la escuela de matemáticos de Gotinga al comienzo del dominio hitleriano. Sólo mucho después del final de la Segunda Guerra Mundial se han vuelto a conocer sus pensamientos y obras en Alemania (en la República Federal), y han empezado a influir poderosamente en el pensamiento filosófico de ese país. Para la mayoría de la opinión pública, sus nombres, así como la evolución posterior a la represión del círculo en Viena, son aún insuficientemente conocidos.

Rudolf Carnap, cuya obra y trayectoria veremos con más detenimiento, estudió filosofía, matemáticas y física, recibiendo sus primeras impresiones decisivas de Gottlob Frege, a cuyas lecciones asistió en Jena en los años previos a la Primera Guerra Mundial, así como —tras su participación en la guerra— de la lectura de Russell, y quien no conocería personalmente hasta 1934. Lo que Russell decía que era la tarea de la filosofía, Carnap lo sintió como dirigido directamente a él que todo el saber aparente de los sistemas filosóficos transmitidos tenía que ser dejado a un lado y había que empezar de nuevo, poniendo la Lógica en el centro, y haciendo que asumiera para la filosofía el mismo papel que la matemática desempeñaba en la física; bajo este presu

puesto, en muy breve tiempo, un grupo de pensadores formados en ciencias naturales y en filosofía podría alcanzar más sustancia filosófica segura que todos los filósofos del pasado.

En los años veinte, Carnap trabó conocimiento con Hans Reichenbach, y escribió *La estructura lógica del mundo* —la mayor parte, antes de ser llamado a la Universidad de Viena, a instancias de Schlick—, obra que apareció en 1928. Siguió, en el mismo año, *Problemas aparentes de la filosofía*. El círculo de Viena constaba prácticamente sólo de profesores que poseían conocimientos en algún campo de la ciencia, además de en filosofía, así, por ejemplo, Hans *Hahn*, Karl *Menger*, Kurt *Gödel* eran matemáticos; Otto *Neurath*, economista y sociólogo; Philip *Frank*, físico. Wittgenstein, cuyo *Tractatus*, en gran parte, se leía en voz alta y se discutía en el Círculo, era en su persona tan tímido y sensible que no participaba en las discusiones cuando se reunían muchos; no obstante, sus pensamientos contribuyeron a marcar el carácter el círculo.

Existían grupos espiritualmente afines en Berlín, alrededor de Hans *Reichenbach*, y en Varsovia, en torno a Alfred *Tarski* (1902-1983), el cual, como otros estudiosos polacos, produjo en aquellos años trabajos que revolucionarían la lógica.

a) *La nueva tarea de la filosofía*

Carnap comparte con todos los pensadores de su escuela una profunda insatisfacción por la filosofía tradicional, especialmente por la metafísica: ¿Es que hay en ella un genuino progreso del conocimiento, comparable a los progresos alcanzados en la matemáticas y en las ciencias empíricas, sobre todo en las naturales? Cuando dos matemáticos disputan, puede uno, por medio de una demostración realizada de modo estrictamente lógico, obligar de algún modo al otro a darle su aprobación. Cuando dos físicos disputan sobre una teoría, uno puede convencer a otro si muestra hechos (por medio de la observación y, sobre todo, por medio del experimento) que contradiga su tesis, o las predicciones derivadas de ella. Puede así obligar a su contrario a abandonar su tesis o a modificarla. Si la filosofía no conoce ningún progreso genuino del concocimiento en sus campos más importantes, si tiene un repertorio seguro de problemas, pero no de soluciones, ello se debe a que, hasta ahora, se ha visto su tarea de un modo completamente equivocado. En lugar de hacer sus propias proposiciones sobre el mundo real, lo que debe hacer es investigar las proposiciones sobre la ciencia, que es la única competente para hacer proposiciones sobre el

mundo real. La tarea de la filosofía es (en palabras de Wittgenstein) «buscar el sentido de las afirmaciones y las preguntas». La filosofía es una actividad cuyo resultado está en esclarecer las proposiciones y las relaciones lógicas entre ellas, distinguiendo las proposiciones con sentido de las que no lo tienen.

¿Qué es, entonces, una frase con sentido? Según Schlick, una proposición sólo tiene sentido cuando «se puede dar una diferencia entre que sea verdadera o falsa». Poder dar significa, aquí, poder mostrar en lo dado. Dicho de otro modo: una frase —prescindiendo del hecho de que tenga que estar correctamente construida, según las reglas sintácticas y gramaticales de la lengua— tiene sentido sólo cuando puede ser *verificada*, esto es, cuando se puede demostrar si es verdadera o falsa. Por ejemplo, la frase «Detrás del mundo de los fenómenos está el reino de las cosas en sí» carece de sentido, pues no puede darse ningún experimento cuyo resultado pueda decidir sobre la verdad o falsedad de la frase. En cambio, la frase «La estrella fija X tiene tres planetas» es en principio verificable (aun cuando, en las actuales condiciones, no pueda practicarse, dadas nuestras posibilidades de observación). Así, de un modo algo exagerado, se ha llegado a decir que el sentido de una frase reside en el método de su verificación.

b) *La metafísica carece de sentido: problemas aparentes*

Al aplicar este «principio de verificabilidad» o «criterio de sentido empírico» a las doctrinas de los filósofos, pueden dividirse estas en tres grupos. O bien se trata de proposiciones que expresan relaciones y conexiones puramente lógicas, por ejemplo, «una conclusión es falsa si sus premisas son falsas»: proposiciones como esta tienen sentido y están libres de contradicción, pero no dicen nada sobre el mundo real. O bien se trata de frases empíricamente verificables: entonces, estas frases pertenecen a la ciencia natural, y no a la filosofía. O bien, en tercer lugar, son frases que pretenden hacer proposiciones sobre el mundo real, pero que no son verificables, y carecen por ello de sentido.

Traducido al lenguaje de Kant, lo que el neopositivismo enseña es: hay proposiciones analíticas, que forman parte de la lógica pura, y poseen por ello validez *a priori*. Hay proposiciones sintéticas (juicios) que son verificables en la experiencia: sólo son posibles y válidas *a posteriori*. Mas proposiciones sintéticas *a priori* —cuya posibilidad y validez constituía para Kant el problema fundamental de toda metafísica— no puede haberlas, y por ello, ¡la pregunta de Kant es errada desde el principio! Su teoría carece de objeto, y debe ser desechada.

Carnap dedicó mucho trabajo de pensamiento y un pequeño escrito *Problemas aparentes de la metafísica* (1928) a demostrar que la mayoría de las doctrinas de la metafísica carecen de sentido. Distingue entre dos tipos de proposiciones sin sentido. Uno se caracteriza por que contiene palabras cuyo significado no puede ser aclarado, es decir, que ya como palabras carecen de sentido (independientemente de que la frase en la que aparecen sea verificable), por ejemplo: «la nada», o «el alma del mundo», o «el espíritu del mundo». Carnap mismo utiliza el siguiente ejemplo. Un filósofo emplea la palabra «*babig*», y declara que todas las cosas pueden dividirse en las que son *babig* y aquellas a las que no les corresponde este predicado. Si le preguntan qué condiciones comprobables tiene que satisfacer una cosa para pertenecer a la primera clase, no puede dar una clara respuesta, ya que «*babig*» es precisamente una cualidad «metafísica» de las cosas. Todo el mundo admitirá que *babig* carece de sentido como concepto científico, y es inservible. Pero nada distinto es lo que ocurre con el espíritu del mundo, y con todos los conceptos de la teología, incluido el de Dios.

El segundo grupo de proposiciones sin sentido se produce porque se forman frases que, ciertamente, constan de palabras con sentido (en sí mismas), pero infringen las reglas de la sintaxis al componer las palabras. Una de ellas es, por ejemplo, «la nada anonada» (Heidegger). «Nada» significa en nuestro lenguaje algo puramente negativo, la no presencia de algo; carece de sentido convertirlo en sujeto de una actividad o en objeto de conocimiento («¿Cómo conocemos la nada?»).

La escuela de Viena golpea aun por otro lado en la raíz de la metafísica: una verificación que tenga fuerza demostrativa (fuerza que obliga a dar aprobación) tiene que ser *intersubjetiva*, es decir, tiene que poder ser realizada por dos observadores como mínimo; en principio, incluso (por ejemplo, si la disposición del experimento es correcta y se dan las condiciones externas requeridas; v. gr., un eclipse de sol) por todo el mundo. Pero no sólo eso: un acuerdo sobre los principios y las vías de su verificación presupone siempre que tienen que existir expresiones intersubjetivas comprensibles, expresiones, pues, cuyo significado pueda ser mostrado inequívocamente por un interlocutor a otro (y, por principio, a cualquier otro). Mas los conceptos de la metafísica carecen de esta claridad, de modo que la metafísica tiene que fracasar también en el llamado *problema de comunicación*.

¿Cómo es, entonces, que a través de toda la historia, e incluso todavía hoy, se hagan una y otra vez afirmaciones metafísicas, que incluso siga habiendo personas que son impresionadas e influidas por ellas?

Ello se debe, principalmente, a que no se ha distinguido con claridad entre conocer y vivenciar. Ciertamente, las doctrinas mencionadas

no contienen apenas contenidos demostrables, pero pueden ser expresión de una vivencia, pueden, al igual que la literatura y el arte, expresar y transmitir, por ejemplo un (irracional) «sentimiento universal». Sus autores, en cualquier caso, obrarían mucho más honestamente si intentaran servirse de los medios de expresión de la literatura, en lugar de «poetizar en conceptos», presentando así como concocimiento lo que, en realidad, es poesía.

c) *Análisis lógico del lenguaje. Semántica*

Al contrario que Wittgenstein, quien enseñaba que estamos de algún modo dentro del lenguaje y no podemos salir de él, otros pensadores del Círculo de Viena, entre ellos R. Carnap, opinaban que es perfectamente posible hablar del lenguaje y de sus estructuras. Carnap desarrolló la idea de una «sintaxis lógica del lenguaje»; a partir de una intuición que tuvo estando en el hospital, en 1931, acabó surgiendo su obra *Sintaxis lógica del lenguaje*, aparecida en 1934-1936. El lenguaje que constituye el objeto de la investigación es llamado en ella «lenguaje objeto»; en cambio, el lenguaje en el que se formula la teoría, se llama «metalenguaje». Este libro contribuyó decisivamente a concentrar en el lenguaje la atención de los neopositivistas y de la «filosofía analítica» surgida de sus trabajos.

Los impulsos para esta obra venían de tres direcciones: Carnap quería mostrar que ciertos conceptos fundamentales de la lógica formal (deductiva) son conceptos puramente sintácticos. Quería mostrar, además, que muchas controversias filosóficas pueden reducirse a la cuestión de en qué «lenguaje» se tratan determinados ámbitos, o deben formularse determinadas teorías. Quería mostrar con ello cómo se pueden investigar comparativamente diversos modos de expresión lingüística y, en caso de necesidad, cómo se pueden construir también nuevos lenguajes para tales fines. Por último, a partir del conocimiento de que las disquisiciones de los filósofos se refieren más al lenguaje que al mundo real, Carnap quería mostrar un camino para formular los problemas filosóficos en un «metalenguaje», es decir, en el lenguaje que fuera adecuado para hablar de estructuras lingüísticas.

La dedicación filosófica al lenguaje recibió un nuevo y decisivo impulso de los trabajos de la Escuela de Lógica de Varsovia, suyo representante principal es el ya mencionado Alfred *Tarski*. A la teoría de la sintaxis lógica se añadía, como nuevo campo de trabajo, la *semántica*. Mientras que la sintaxis lógica sólo mira a los signos del lenguaje y al orden en que aparecen, prescinciendo de su significado, la

semántica investiga precisamente el significado de las expresiones lingüísticas, especialmente del concepto de verdad, sobre el cual publicó Tarski en 1933 un tratado que llamó considerablemente la atención[19]. Carnap intentó entonces unir el modo de consideración de la semántica con una teoría sintáctica.

De estos trabajos nacieron los esfuerzos de Carnap por construir lenguajes totalmente nuevos. Entre éstos pueden distinguirse dos clases: la construcción de lenguajes y sistemas de signos de lógica simbólica, y la invención de una lengua auxiliar internacional para las relaciones internacionales. Son dos cosas muy diferentes, pero, desde Leibniz a Peano, grandes sabios se han ocupado de ambas tareas, y Rudolf Carnap también lo hizo. Con veinticuatro años, le vino a las manos un boletín en esperanto. La regularidad y la simplicidad de esta lengua artificial le fascinó. La aprendió enseguida, y muy pronto pudo asistir a un congreso internacional de esperanto y seguir sin esfuerzo las discusiones y una representación de la *Ifigenia* de Goethe en esperanto. Después de tener, durante muchos años, conversaciones y discusiones en esperanto, comenzó a interesarse por la construcción de tales lenguajes, investigó el *ido* (de *Couturat*), el *latino sine flexione* (de G. *Peano*), y finalmente, la *interlingua*, nuevo lenguaje internacional desarrollado por un equipo internacional de estudiosos, y que, como las lenguas antes mencionadas, se apoya sobre todo en las lenguas románicas, y refleja la comprensión del mundo propia del europeo occidental. En un último período de su trabajo, Carnap se ocupó de problemas de inducción y probabilidad.

Para un pensador tan universal y tan interesado en el lenguaje como era Carnap, existe —al menos psicológicamente— una estrecha relación entre la lógica de la ciencia y la creación de un lenguaje internacional de ámbito mundial.

6. Una visión general

En 1967, después de treinta años de ausencia, Rudolf Carnap volvió a pisar suelo alemán. En una entrevista[20] concedida con este motivo, mira hacia atrás con la sabiduría que da la edad, hacia el movimiento que le

---

[19] Alfred Tarski, *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, publicado en polaco en 1933.

[20] R. Carnap, *Andere Seiten der Philosophie*. Publicado primero en la revista *Der Monat*, n.º 224, mayo de 1967; impreso luego en el anuario *Club Voltaire III*, editado por Gerhard Szczesnay, München, 1967, pp. 360 ss.

debe tantos impulsos decisivos. El que Carnap conceda sinceramente que muchos de sus tesis primitivas tuvieron que ser modificadas en el curso de su desarrollo —en parte, por él mismo—, no es nada especial desde el punto de vista del empirista lógico: para él, los problemas de aclaración de los conceptos y las proposiciones, los análisis del lenguaje científico, nunca están del todo resueltos, es más, en parte están aún en los comienzos. Y, dado que uno de los principios de esta filosofía es no proponer sistemas totales de explicación del mundo, ni permitir que uno se confiese partidario de tales, sino avanzar sobriamente y con rigor lógico, paso a paso, el hecho de rectificar, retirar las propias tesis y esbozar una nueva teoría, es para la filosofía analítica algo tan obvio como para una ciencia real en el progreso de sus conocimientos. Y finalmente: si el filósofo es, según Carnap, un «constructor de lenguajes», al igual que un ingeniero, cuyo oficio consiste en construir calles, o puentes, o motores, jamás se le ocurrirá pensar que ha llegado a encontrar la mejor de las construcciones, definitiva e insuperable.

No obstante, llama la atención la extrema prudencia con que Carnap se pronuncia sobre la anterior crítica del círculo de Viena hacia toda metafísica. «No seguiría manteniendo con el mismo rigor», dice, el rechazo total de todas sus proposiciones. A Heidegger y «ciertos neohegelianos actuales» sigue rechazándolos por «no tener un contenido de conocimiento». Pero, globalmente, la actitud hacia la metafísica se ha hecho más tolerante y liberal.

Ello debe atribuirse principalmente a que algunos temas fundamentales de la metafísica occidental, que han ocupado y preocupado a la metafísica desde sus comienzos, han llegado a serlo también ahora la filosofía analítica, de una forma nueva y distinta. Entre ellos están el problema de los universales, el problema del cuerpo y el alma, y la necesidad de una pauta para la conducta humana: una ética fundamentada filosóficamente.

En cuanto al primero de los problemas mencionados, baste señalar que, partiendo de las discusiones sobre la fundamentación lógica de la matemática, e impulsado por las investigaciones de algunos representantes de la lógica moderna, sobre todo, W. Van Orman *Quine*[21], el realismo de los universales o platonismo, a quien se daba por muerto desde hacía mucho, ha resucitado. Algunos matemáticos, lógicos y filósofos consideran que, para una construcción correcta de la matemática y la

[21] Willard van Osman Quine, *From a logical point of view*, 1953. [Trad. esp., *Desde un punto de vista lógico*, Orbis, Barcelona, 1985. *(N. del T.)*] Su obra *Word and Object* pasa por ser una de las obras fundamentales de la filosofía analítica.

lógica, es imprescindible aceptar que los universales realmente existen. También ha vuelto a alcanzar respeto la posición intermedia que intenta mantenerse libre de los aspectos unilaterales del platonismo y del nominalismo; enseña que los universales tienen realidad, si bien no como entidades intemporales, sino sólo como conceptos generados en el espíritu humano, posición a la que se había llegado ya en las disputas escolásticas de la temprana Edad Media; en Abelardo, por ejemplo.

La reaparición del problema psicofísico se debe a que no era posible mantener el «fisicalismo» originario de la escuela; en particular, se ha demostrado que los procesos psíquicos ni siempre, ni en todas partes, pueden traducirse exhaustivamente a caracteres externamente observables del comportamiento corporal, tal como pretendía el conductismo; es decir, que no se pueden describir en el lenguaje de la física. Pero, si además del lenguaje de la física, para describir y clasificar los procesos psíquicos se necesita también una psicología «introspectiva», que mire «al interior del ser humano» (y no sólo a su comportamiento externo), y un lenguaje mental del que servirse, se plantea inevitablemente la pregunta de hasta qué punto las proposiciones de un lenguaje pueden ser traducidas o referidas al otro.

El problema del cuerpo y el alma lo planteó de nuevo a debate sobre todo Herbert *Feigl* (n. 1902)*. Feigl se ha dirigido reiteradamente contra una concepción demasiado radical, o demasiado estrecha, de los principios de la filosofía analítica, postulando un tratamiento más precavido, tolerante y abierto de los problemas tradicionales de la filosofía. Se opone así a los intentos despachar el problema considerándolo un problema aparente surgido de la confusión (lingüística o conceptual). No cabe duda de que nuestro lenguaje cotidiano está siempre en estrecha conexión con lo corporal y lo psíquico: «Se le ve una actitud de rechazo.» «Por sus constantes enfados, por su intento de reprimirlos, ha cogido una úlcera de estómago.»

No pueden despacharse, al modo conductista, como un simple modo de hablar, una *façon de parler*: en primer lugar, porque es indiscutible que tenemos acceso inmediato a, cuando menos, estados psíquicos propios, tales como dolor, miedo, excitación, sueño. En segundo lugar, porque los conocimientos de la investigación del cerebro y de la neurofisiología muestran que existe una estrecha correspondencia, un isomorfismo, entre los estados y procesos de la psique y los procesos neurofisiológicos. Feigl sugiere que él se inclina por una teoría que

---

* Herbert Feigl, *Mind-body, not a pseudoproblem*, en *Dimensions of Mind*, ed. por Sidnay Hook, 1960; impreso en *New Readings in Philosophical Analisis*, 1972.

haga coincidir los procesos neuronales y los mentales: una teoría de la identidad.

VIII. TEORÍA DE LA CIENCIA. NOVEDADES SOBRE EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

1. Filosofía analítica

El movimiento filosófico más vivo en varios países occidentales, iniciado, en gran parte, por el círculo de Viena, se ha desarrollado ampliamente con las aportaciones de pensadores de Inglaterra, los Estados Unidos, Escandinavia, Holanda, Israel y otros países, modificando o superando en algunos puntos los pensamientos primitivos del Círculo de Viena. Por esta razón, se acostumbra a limitar el nombre de «Círculo de Viena» al período que llega hasta 1938. El desarrollo posterior se suele designar con el nombre colectivo de «filosofía analítica», o a veces, simplemente, «investigación de los fundamentos».

Hemos dicho que filosofía analítica es un «nombre colectivo» porque el concepto apenas puede delimitarse de un modo claro. Para algunos autores, coincide (casi) con la *ordinary language philosophy*, que he tratado en el apartado sobre el lenguaje. Otros colocan aquí también a Russell, al Círculo de Viena, y por supuesto, a Wittgenstein (el primero, del *Tractatus*; el segundo, o ambos); otro criterio, a su vez, dice que es analítica toda filosofía que vaya vinculada a la lógica moderna. Por todo ello, no es posible adscribir un pensador a la *ordinary language philosophy* o a la filosofía analítica sin cometer una cierta arbitrariedad, aparte de que todos tengan otros méritos que impiden clasificarlos dentro de una determinada escuela.

El apartado anterior ha dejado ya claro que la escuela puede mostrar particulares logros e interesantes resultados en algunos campos. Extendió vigorosamente la lógica simbólica, haciendo múltiples usos de este instrumento. En segundo lugar, dirigió la atención de los filósofos hacia los fenómenos del lenguaje, alcanzando con ello nuevos conocimientos. Además, son importantes los pensamientos que la escuela desarrolló sobre la tarea y la función de la filosofía. Ésta debe alcanzar un ámbito de investigación propio, limitado, pero seguro; a partir de ese ámbito, debe ayudar a todas las ciencias a desarrollar un lenguaje y una formación conceptual precisos, lógicamente impecables. Con otras palabras, lo que importa a los pensadores de esta orientación es siempre el problema del conocimiento, del conocimiento que pueda ser fundado, seguro y «objetivo», comunicable y demostrable en

la experiencia: *Erkenntnis* [*Conocimiento*] era el grito de batalla con el que el Círculo de Viena se presentó a la opinión pública. Un conocimiento asegurado de este modo, demostrable, que «obligue», por así decirlo, a asentir a él, es lo que se llama ciencia. Así, puede decirse que la teoría del conocimiento científico, la teoría de la ciencia, es uno de los asuntos fundamentales, si no la médula de todos los esfuerzos de esta escuela.

Un primer campo del trabajo de la teoría de la ciencia, que ya hemos tocado, lo constituye el esfuerzo por una nueva fundamentación lógica de la matemática, llamada también investigación de los fundamentos lógico-matemáticos. El trabajo de toda una vida que las mejores cabezas dedicaron a ello produjo una plétora de nuevos conocimientos, pero en modo alguno llevó a un acuerdo sobre los fundamentos últimos y las cuestiones básicas. Antes bien, se enfrentan aquí varias escuelas: en concreto, el *logicismo*, que tiene su origen en Frege; el *intuicionismo*, con su origen en *Brower*, y la *metamatemática*, creada por David Hilbert, uno de los matemáticos más relevantes de los tiempos modernos. Otras contribuciones importantes en este ámbito proceden de Alonzo *Church* (n. 1903) y Willard van Orman *Quine* (n.1908). Quine[21] es también uno de los principales lógicos de la actualidad.

El segundo campo de la teoría de la ciencia lo constituyen las investigaciones sobre la formación de conceptos científicos, en concreto, sobre la definición y explicación de los conceptos. El esfuerzo por ordenar todos los conceptos que aparecen en una rama de la ciencia de modo que puedan ser reducidos a unos pocos axiomas o principios de partida se denomina método axiomático. Euclides había ejercitado este método en matemática de modo precursor (pero ya no admitido hoy). En su obra *La estructura lógica del mundo*, Carnap emprendió el intento, casi fantástico, de conectar sistemáticamente los conceptos de todos los campos del saber y reducirlos a muy pocos elementos fundamentales y una única relación, la vivencia elemental del «recuerdo de semejanza» (*Ähnlichkeitserinnerung*).

Trataremos con más detalle el tercer campo de la teoría de la ciencia: la *teoría* del *conocimiento empírico o de las ciencias empíricas*. Ya en sus inicios, el Círculo de Viena había desarrollado el llamado principio de verificación o «criterio de sentido empírico»: las proposiciones sobre la realidad que pretendan que se les reconozca un sentido tienen que ser «verificables».

---

[21] Cf. n. 21.

Por la misma época, en Viena, Otto *Neurath* (1882-1945) especialmente, presentó sus reflexiones, que pueden resumirse bajo las expresiones de «ciencia unificada» y «fisicalismo»: puesto que ninguna rama de la investigación científica puede existir aislada de las otras (las investigaciones sobre los procesos de percepción, por ejemplo, tienen que usar métodos de la física, la química, la fisiología y la psicología; la sociología aplica conceptos de la teoría del derecho, la economía, la historia de las religiones, etc.), resulta inevitable postular que los conceptos científicos de las diferentes disciplinas puedan ser referidos entre ellos: éste el el postulado de una ciencia unificada (en inglés, *unified science*).

Puesto que sólo las proposiciones sobre el mundo de los cuerpos pueden ser intersubjetivamente contrastables y empíricamente demostrables (no las proposiciones «instrospectivas» como «ahora tengo nostalgia de X»), el único fundamento de una lengua unificada puede ser una lengua de «cosas»; y el de una ciencia unificada, la física; de ahí el nombre «fisicalismo». La ciencia unificada a la que se aspiraba sería un sistema lógicamente ordenado de proposiciones de tal modo que, en última instancia, pudieran ser todas reducidas a sencillas proposiciones básicas o «proposiciones protocolares», de la forma: «El observador X ha observado en el momento T, en el lugar L, el fenómeno F».

A primera vista, este postulado parece evidente, tan vinculante como el principio de verificación; ambos son igualmente irrealizables. En lo que al fisicalismo atañe, se ha demostrado que el lenguaje de la física no es tan universal como para que en él puedan formularse conceptos psicológicos fundamentales.

Pero volvamos al criterio de sentido empírico. Ciertamente, la frase «Encima de esta mesa hay un trozo de carbón» puede verificarse satisfactoriamente con la toda minuciosidad que sea precisa. Pero en la ciencia, y precisamente en los lugares decisivos, lo que tenemos son proposiciones de un alto grado de universalidad: hipótesis y leyes. ¿Puede verificarse perfectamente la frase «El vidrio no conduce la electricidad»? En rigor, habría que examinar la conductividad de todos los trozos de vidrio. ¿Y cómo puede verificarse la frase «Todas las estrellas fijas pertenecen a la clase A, o a la clase B, o a la clase Y»? Es imposible, porque es imposible organizar con este fin un examen de todo el universo. Las proposiciones que constituyen las leyes no pueden, por principio, ser verificadas.

A partir de 1960, más o menos, la discusión filosófica en torno a los fundamentos, métodos y límites del conocimiento científico se ha desarrollado hasta convertirse en una extensa corriente, difícil ya de abarcar[24]. Las contribuciones proceden de muchos países, la mayoría,

desde luego, del ámbito anglosajón. Resulta notable que —a diferencia de tiempos anteriores de la filosofía— las mentes más destacadas se reúnen a menudo y discuten entre ellas en congresos, simposios y obras colectivas. El que un pensador solitario, sin mirar ni a derecha ni a izquierda, edifique y proclame un sistema, es algo del pasado. Algunos temas de estos congresos: los conceptos y su relación con el objeto designado; lenguajes naturales y artificiales; verdad, necesidad, ley natural; inducción y deducción; el progreso del conocimiento científico; verificabilidad y demostrabilidad; causalidad y probabilidad; libertad y necesidad; el problema psicofísico.

De toda esta discusión general, hay dos contribuciones que merecen ser destacadas por su originalidad: en 1962 apareció la primera versión (siguió luego una edición refundida y ampliada) del libro del norteamericano Thomas Samuel *Kuhn* (n.1922) *The structure of scientific revolutions*[25]. Apoyándose en algunos períodos importantes de la historia de la ciencia natural, presentados y discutidos como ejemplos (se refieren, sobre todo, a Copérnico, Newton, Lavoisier, Einstein), Kuhn desarrolla unas tesis que han escandalizado a muchos científicos naturales: el progreso del conocimiento científico-natural no se realiza continuadamente, paso a paso, sino a saltos y en medio de transformaciones críticas («revoluciones»).

Kuhn comienza describiendo la naturaleza de la ciencia «normal». Ésta se desarrolla en comunidades de sabios que, explícita o implícitamente, aceptan como marco general, como trasfondo de su trabajo, determinados logros y conocimientos científicos del pasado, tal como se han plasmado, habitualmente, en manuales, y en libros escolares que son los que marcan la pauta, gozan de un reconocimiento general. Se ocupan de «resolver los enigmas» (*puzzle solving*) que se plantean dentro del clima generalmente dominante, y que, en principio, pueden ser resueltos. Durante largo tiempo, la mecánica de Newton proporcionó un marco semejante. Funcionaba entonces como un paradigma universalmente aceptado. Lo que hasta ahora se ha considerado como la peculiaridad del progreso en el conocimiento científico, avanzar con calma por

---

[24] Algunas obras colectivas que pueden servir de orientación son: *Readings in philosophical Analisis*, ed. por Herbert Feigl, Wilfrid Sellers, New York, 1950; *New Readings in philosophical Analisis*, ed. por Herbert Feigl, Wilfrid Sellers y Keith Lehrer, New York, 1972; *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. por Alan Musgrave, 1974; *Theorie und Realitat. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftlehre der Sozialwissenschaften*, ed. por Hans Albert, 1972. En el último apartado volveré sobre el problema de los límites del conocimiento.

[25] En español. *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971.

medio de la acumulación de saber, es exactamente lo que ocurre en los períodos de «ciencia normal». Pero, de vez en cuando, surgen fenómenos que no encajan en el paradigma, «anomalías», las cuales exigen una nueva reflexión a fondo, un nuevo comienzo teórico, y acaban forzando un cambio de paradigma. En las cabezas de los científicos, este cambio no se realiza —por formularlo de un modo algo exagerado— de modo que cada vez más seguidores del antiguo paradigma se «convierten» al nuevo, sino que van creciendo nuevos científicos jóvenes, familiarizados desde el principio con el nuevo paradigma, mientras que los seguidores del antiguo se van muriendo poco a poco.

Las tesis de Kuhn desataron vehementes controversias con otros teóricos de la ciencia, especialmente con Karl Popper (a quien aún hemos de tratar con más detalle) y con sus discípulos (entre ellos, Imre *Lakatos*, 1922-1974), a los cuales Kuhn debe personalmente muchas cosas.

La discusión de teoría de la ciencia se ha «hinchado» de tal modo que a uno le asalta la duda de si sigue manteniendo el estrecho contacto con la investigación que se requiere para no girar en el vacío; la duda de si los investigadores que encuentran nuevas cosas, y las formulan, en Física, Química, Astronomía o Biología, van siguiendo a la vez todos los métodos y recetas discutidos por los teóricos de la ciencia.

Está repleto de este escepticismo el libro de Paul K. *Feyerabend Tratado contra el método*[26]. Si ya el título resulta provocativo para todo el que considere que un método limpio y elaborado es el fundamento del éxito de todo trabajo científico, el subtítulo es simplemente de escándalo: «Esquema de una teoría anarquista del conocimiento».

Feyerabend procede de Viena, pero ha realizado largas estancias de estudio y docencia en Londres, Copenhague, Bristol y Berkeley. El término anarquismo tiene un regusto de violencia y terrorismo que Feyerabend rechaza explícitamente. El habla también de «dadaísmo» en lo metodológico, y viene a opinar, por expresarlo de un modo más bien vago: no demasiado rigorismo, sino, mejor, amplia tolerancia, pluralismo metodológico. ¿No se da el progreso del conocimiento precisamente allí (estamos aquí muy cerca de las tesis de Kuhn) donde los investigadores abandonan o infringen, consciente o inconscientemente, los métodos tradicionales y reconocidos? Por ejemplo: no introduzcas (dice el método) hipótesis *ad hoc*, es decir, con el único fin de eliminar las contradicciones entre las expectativas teóricas y los resultados efectivos de un experimento. Pero ¿es que no pueden ser las hipótesis *ad*

[26] Edición española: *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 1981.

hoc también fructíferas, y no lo han sido muchas veces? ¿No puede hacerse avanzar la ciencia partiendo de hipótesis sin confirmar, incluso de hipótesis prácticamente absurdas? ¿Y si un principio semejante saca luego a la luz datos capaces de sacudir las teorías tradicionales? ¿No han salido muchos descubrimientos revolucionarios de una mezcla de intuición (genial), obstinación y suerte? La unidad, la conformidad de las opiniones, acaso sea adecuada y valiosa para una comunidad religiosa, pero ¿para una república de sabios? No deberíamos avergonzarnos de tomar en serio pensamientos míticos o místicos. En un apéndice a la obra, el autor discute la introducción del telescopio en astronomía por Galileo, y se ocupa de otros teóricos de la ciencia.

2. Popper y el racionalismo crítico

Una de las peculiaridades de la filosofía actual, o al menos, de las corrientes de que estamos hablando aquí, es que, al exponerlas, se dejan articular mejor por títulos de materias —problemas, disciplinas— que por nombres de personas. Ello se debe, en primer lugar, a la «cientifización» de esta filosofía, que se ha apartado de la edificación de grandes sistemas («Si uno hubiera vivido en los tiempos de Spinoza, cuando los sistemas aun eran posibles [...]», suspiraba Bertrand Russell), y labora minuciosamente en problemas concretos; y, en segundo lugar, a que, gracias a las posibilidades de viajar, los medios financieros y las telecomunicaciones, la discusión se ha internacionalizado enormemente, lo cual permite que un pensador se entere muy pronto de las críticas y las réplicas, a las que luego, por su lado, no deja de contestar.

Está justificado hacer una excepción en el caso de Karl Raimund *Popper*, el cual, por las extensión, variedad y significación de su obra, así como por la importancia de su personalidad, se cuenta entre las figuras centrales del siglo XX. Popper nació en 1902, en Viena; como Wittgenstein, procedía de una familia judía, acomodada y muy culta. En una obra colectiva dedicada a su filosofía, explica él detalladamente su filosofía y su evolución interna; por desgracia, sólo existe esta obra en inglés[27]. Durante su época vienesa, Popper mantuvo una estrecha relación con el Círculo de Viena, pero sin llegar a pertenecer a él. Ya

---

[27] *The philosophy of Karl Popper*, 2 vols., en *The Library of Philosphers*, ed. por Paul Arthur Schilpp, 1974. Aparte de una autobiografía de Popper, contiene treinta y tres ensayos críticos sobre la obra de Popper, junto con su réplica.

entonces, y también luego, se ocupó del marxismo, hacia el que se inclinó durante algún tiempo. La lectura de las obras de Kant, la dedicación a la música, el estudio de las matemáticas y la física, son algunas de las impresiones que determinaron esta primera época. Antes de la anexión de Austria al *Reich* hitleriano, que ya preveía, Popper había abandonado su patria, y pasando por Inglaterra, marchó a una universidad (*Christchurch*) de Nueva Zelanda. A partir de 1945, profesó en la *London School of Economics*.

De las obras de Popper, deben nombrarse cuatro escritos principales: *La lógica de la investigación científica*, publicada en 1935, primero en alemán, y luego, más tarde, en inglés. *The open society and its enemies* en dos tomos (1945, en español, *La sociedad abierta y sus enemigos*); *The poverty of historicism* [1957, *La miseria del historicismo*] y *Objective Knowledge. An evolutionary approach* [1972, *Conocimiento objetivo*]. La colección de ensayos de más de treinta años, aparecida en 1984. *A la búsqueda de un mundo mejor*, proporciona una primera impresión de la amplitud del espectro de sus intereses y del impulso interno de su filosofar.

Popper ha adoptado una postura específica sobre los problemas mas diversos —una bibliografía completa lo dejaría aun más claro—, en particular, sobre los fundamentos y las cuestiones centrales del conocimiento científico-natural; y lo ha hecho en constante intercambio de ideas con científicos naturales de primera línea, tales como Einstein (con quien sostuvo vehementes debates personales), Schrödinger, Philipp Frank, Niels Bohr; así como sobre cuestiones de historia y teoría social. El hilo que atraviesa toda su obra es un fundamental rasgo humano, racional y crítico. Hay, además, una unidad interna en la obra de Popper, unidad que, por desgracia, no resulta fácil de compendiar en la brevedad que se impone a este libro. Simplificando mucho, puede decirse que, para Popper, el curso del mundo no está estrictamente determinado, no está preterminado de una vez para siempre (indeterminismo) y —aunque sólo sea por eso, pero también por otras razones— no es posible conocerlo del todo. Por lo que se refiere a nuestro conocimiento, esto debe llevarnos a la idea de que todo saber tiene siempre un carácter provisional, hipotético.

Desde esta postura fundamental, Popper intervino en la discusión sobre si es posible asegurar de modo definitivo, por medio de la verificación, hipótesis o teorías científicas[28].

---

[28] Karl Popper *Logik der Forschung*. 1934. [Edición española, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1961. *(N. del T.)*]

Popper comienza demostrando que no es posible la salida que se le brinda al entendimiento acrítico: en la frase «El vidrio no conduce la electricidad» —podría argumentarse— no se trata de una ley estrictamente demostrable, sino de una ley obtenida por inducción. Es una ley obtenida por derivación inductiva a partir de muchos casos individuales observados, en todo caso, una hipótesis, obtenida inductivamente, de alta probabilidad. En este punto, Popper demuestra que no puede haber absolutamente ningún principio demostrable que pueda ser realizado por semejante conclusión inductiva. Pues ¿qué forma tendría un principio semejante? Si fuera una proposición analítica —es decir, que hubiera que aceptar su validez por razones puramente lógicas—, no podría tratarse de inducción. Pero si contuviera un elemento de experiencia, para poder derivar de él, de modo obligatorio, la proposición buscada, sería preciso un principio de inducción, que es precisamente lo que se quiere buscar y asegurar. ¡Un regreso al infinito! Por ello, Popper pone en lugar de la verificación la falsación, el requisito (más modesto) de que las hipótesis no pueden ser demostradas por verificación, pero sí que pueden ser refutadas por falsación: a saber, mostrando observaciones que estén en contradicción con las consecuencias que se derivan de la hipótesis. Con un ejemplo: «El vidrio no conduce la electricidad» puede ser reformulado como «No hay ningún trozo de vidrio que sea conductor eléctrico». Ahora, puede intentarse falsar esto, es decir, encontrar un trozo de vidrio que conduzca la electricidad. Si no se consigue hacer esto en mucho tiempo, tenemos ante nosotros una hipótesis bastante confirmada: ha resistido a todos los intentos de falsación hechos hasta ahora.

Estimulado por Popper, Carnap propuso luego reglas generales de contrastabilidad y de confirmabilidad de proposiciones[29], y más tarde, principios por los cuales fuera posible estimar o juzgar el grado de probabilidad de las proposiciones.

En cualquier caso, el edificio de teoría de la ciencia así erigido se vio sacudido muy pronto. El norteamericano Nelson *Goodman*[30] (n. 1906), se puso a examinar con lupa el concepto de ley natural, de una proposición universal con carácter de ley, y planteó la pregunta de si realmente hay un criterio evidente para determinar qué proposiciones pueden ser consideradas como «leyes». Se puede mostrar que todas las respuestas dadas anteriormente a esta pregunta son insatisfactorias. Goodman muestra que el problema sólo es resoluble —si es que lo

[29] R. Carnap, *Testability and Meaning*, 1950.
[30] N. Goodman, *Fact, Fictions and Forecast*, 1955.

es— si no se parte de una hipótesis aislada, sino que se tiene también en consideración su contexto (lingüístico y científico).

Otras obras de Goodman: *The structure of Appearance* (1951) y *Languages of art* [1968; *Los lenguajes del arte*, 1977]. En la segunda de las obras mencionadas, aparte del problema de justificar claves inductivas (en la praxis de la investigación se hace un uso continuado de ellas), se trata especialmente la problemática del concepto de ley científico natural.

Simplicando mucho, podría formularse así *un* importante resultado de los trabajos en este campo: no es posible definir los complicados conceptos teóricos de las ciencias naturales de tal modo que, en la definición, sólo se haga referencia a observaciones. De modo más general: es imposible reducir el «lenguaje teórico» al «lenguaje observacional». El «edificio de pisos» teórico —si es lícito utilizar esta imagen— no apoya cada uno de sus elementos sobre los cimientos de la observación. Por supuesto, tampoco está flotando libremente sobre ellos. Ambos se hallan ligados mutuamente en lugares importantes por medio de «reglas de ordenación». Pero los conceptos teóricos no *se originan* por derivación lógica del lenguaje observacional. Son, antes bien, creaciones libres del espíritu humano, de la imaginación, que sólo después deben someterse al examen de la experiencia. Casi no puede expresar esto de un modo más radical que como lo hizo Albert Einstein:

> Según yo estoy convencido, hay que [...] afirmar que los conceptos que aparecen en nuestro pensamiento y en nuestras expresiones lingüísticas, son todos —lógicamente considerados— creaciones libres del pensar, y no pueden ser obtenidos inductivamente a partir de vivencias sensoriales. Si no se repara en esto tan fácilmente, es sólo porque estamos acostumbrados a unir tan firmemente ciertos conceptos y enlaces de conceptos (proposiciones) con ciertas vivencias sensoriales, que no somos conscientes del abismo —insuperable desde un punto de vista lógico— que separa el mundo de las vivencias sensoriales del mundo de los conceptos y las proposiciones.
>
> Así, por ejemplo, toda la serie de los números enteros es, evidentemente, un invento del espíritu humano, un instrumento que se ha creado para facilitar la ordenación de ciertas vivencias sensoriales. Pero no hay ninguna vía para hacer surgir este concepto de la experiencia. Elijo aquí precisamente el concepto de número porque pertenece al pensamiento precientífico, y, no obstante, no es fácil reconocer en él su carácter constructivo [...]
>
> Para que el pensar no degenere en «metafísica», en una charla vacía, es tan sólo necesario que un número suficiente de proposiciones del sistema conceptual esté unido con suficiente seguridad a vivencias sensoriales, y que el sistema conceptual, con respecto a su tarea de ordenar y hacer controlable lo sensorialmente vivido, muestre la mayor unidad y economía posible. Pero, por lo demás, el «sistema» es un juego (lógicamente) libre con símbolos según reglas de juego (lógica y) arbitrariamente dadas. Esto vale tanto

> para el pensamiento de la vida diaria como para el pensar conscientemente sistemático de todas las ciencias[31].

En el ámbito de la teoría de la ciencia y del conocimiento, el interés de Popper está dirigido desde el comienzo, no tanto al estudio y el aseguramiento del saber ya existente, como, más bien, a la cuestión de cómo se obtienen (o pueden obtenerse) nuevos conocimientos, es decir, al descubrimiento, la invención, al crecimiento del saber. Este grupo de cuestiones no ha abandonado nunca a Popper. En 1972, casi cuarenta años después de su primera toma de postura, presentó, en su libro *Objective Knowledge* [*Conocimiento objetivo*], una nueva fomulación de su solución al problema de la inducción, de la cual cito aquí:

> ¿Puede justificarse la afirmación de que una teoría explicativa universal es verdadera con razones empíricas, es decir, aceptando como verdaderos determinados enunciados contrastadores u observacionales (que, por así decirlo, se basan en la experiencia)?[32].

La respuesta de Popper es: no. Por muchas proposiciones observacionales que la confirmen, por muchas confirmaciones «inductivas» que se hagan, una teoría no puede nunca demostrarse como verdadera sin restricciones. Pero sí puede ocurrir que determinados enunciados contrastadores revelen que una teoría es (no verdadera, ciertamente, pero sí) falsa. Así, al escoger entre varias teorías en competencia, la ciencia tiene en sus manos un criterio con el que eliminar las teorías que se hayan revelado falsas. En cualquier caso, no puede estar nunca segura de que las restantes no vayan a tener que ser desechadas algún día, en virtud de algún enunciado contrastador.

Pero ¿puede al menos mantenerse que llegamos a nuestras (tanteantes, inseguras) teorías por medio de la inducción, es decir, derivando expectativas o hipótesis de la recolección de experiencias u observaciones iguales o parecidas? Popper responde también que no a esta pregunta. Según él, las hipótesis científicas no se producen de un modo tan simple, sino por medio de ideas repentinas, intuitivas, que sólo después se transforman en una hipótesis comprobable empíricamente. La historia de la ciencia presenta un montón de ejemplos de esto. Si los hombres, no obstante, nos aproximamos a los acontecimientos en la naturaleza y en la historia con la expectativa general —aunque no esté

---

[31] A. Einstein, *Bemerkungen zu Bertrand Russells Erkenntnis Theorie*, en *The philosophy of Bertrand Russell*, ed. por Paul Schilpp, 1946, p. 278.

[32] *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1988.

justificado en un sentido estricto— de que vamos a encontrar semejanzas, reglas, regularidades (una expectativa que, en la mayoría de las ocasiones, no queda decepcionada), ello es algo programado dentro de nuestra naturaleza, de nuestra psique, del mismo modo que el mundo de percepción y actuación de los organismos está adaptado a su entorno. Puesto que en el próximo apartado 3 volveré aún sobre una de las contribuciones principales de Popper al problema del conocimiento (y que ya ha quedado sugerida en la última frase), quisiera señalar aquí al menos una tesis que ha llegado a ser muy conocida: la teoría de los tres mundos. Popper distingue —podría considerarse esto el núcleo de su ontología— el mundo de los cuerpos o de los estados físicos (primer mundo), el mundo de los estados de conciencia (segundo mundo) y «el mundo de los posibles objetos del pensar, el mundo de las teorías en sí y de sus relaciones lógicas [...]» (tercer mundo); sin hacer demasiada violencia al modo de expresión hegeliano, el último podría denominarse reino del espíritu objetivo. El segundo mundo (la conciencia) está en interacción tanto con el mundo de los cuerpos como con el del espíritu, mientras que los mundos primero y tercero no pueden actuar uno sobre otro sin la mediación del segundo mundo. Es una pena que Popper no haya emitido su opinión sobre la relación de esta teoría con la teoría de estratos de Nicolai Hartmann; como es sabido, éste distingue aún un cuarto ámbito de ser, el de lo vivo, en el cual también puede encontrar un lugar propio la parte inconsciente de lo anímico. El tercer mundo de Popper es, ciertamente, un producto del hombre, es decir, no puede existir sin él; sin embargo, se le opone como algo que actúa autónomamente. También el reino de los números y las matemáticas pertenecen al tercer mundo.

En el apartado IX lanzaré una mirada sobre la posición de Popper en torno a la sociedad y la historia (y con ello, en torno a la cuestión del actuar humano).

En Alemania, las teorías de Karl Popper han sido defendidas y prolongadas por el filósofo y sociólogo Hans *Albert* (n. 1921). Como introducción al modo de argumentación y pensamiento del racionalismo crítico (así puede llamarse al estilo de pensamiento de Popper y su escuela) puede ser muy útil el pequeño escrito de Albert *Alegato en favor del racionalismo crítico* (1971), el cual reúne cinco ensayos del autor, el primero de los cuales, *La idea de la razón crítica*, apareció originariamente en 1963, como primera contribución del anuario *Club Voltaire*.

Poco después de este escrito apareció la colección de ensayos *Construcción y crítica* (1972, 1975). Reune escritos en los que Albert prolonga ideas y argumentos del racionalismo crítico, confrontándolos

críticamente con otras concepciones filosóficas. Se ocupa, en lo esencial, de tres escuelas: 1) la filosofía analítica; 2) el pensamiento dialéctico del neomarxismo (Albert, hombre muy discutidor, ha tenido varias controversias con Jürgen Habermas, detalladamente documentadas en el volumen mencionado); y 3) con el pensamiento hermenéutico, tal como ha sido desarrollado y defendido en los últimos dos decenios, entre otros, por Hans-Georg *Gadamer* (n. 1900; obra principal: *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, publicado por primera vez en 1960) refundiendo pensamientos de Dilthey, pero enlazando también con Husserl y Heidegger. La hermenéutica, que originariamente significaba «el arte de la (recta) interpretación» en teología, jurisprudencia y la filología clásica, es elevada por Gadamer a principio universal; se insiste en que toda experiencia humana se lleva a cabo en constante desarrollo y formación comunicativa del conocimiento anterior del mundo, en un diálogo con la tradición, con lo que, una vez más, el lenguaje se desplaza para ocupar la posición central.

La hermenéutica, definida sencillamente por Gadamer como «el arte de comprender a otro (también sus pensamientos, hechos y obras)» tiene una larguísima tradición en filosofía: pasando por Wilhelm Dilthey y Friedrich Daniel Ernst *Schleiermacher* (1764-1834), importante también como traductor de Platón, llega hasta el siglo XVIII, a Johan Martin *Chladenius* (*Introducción a la interpretación correcta de discursos y escritos racionales*, 1742) y Georg Friedrich *Maier* (*Ensayo de un arte general de la interpretación*, 1757).

Pueden verse la polémicas de Albert como componente de un intento que pretende ser abarcante, y no separar, sino tender puentes, establecer relaciones entre las diversas escuelas de pensamiento que hay dentro de la filosofía, sobre todo, entre esta y las ciencias empíricas, también entre conocimiento y decisión, entre teoría y praxis; en suma, entre los diversos ámbitos de nuestro pensar y actuar. Es más, Albert le muestra expresamente a la filosofía la tarea de contribuir a la solución de tales problemas que precisan que «se tiendan puentes».

3. Teoría evolucionista del conocimiento

Esta componente de la filosofía actual, cuya importancia no es fácil sobreestimar, no puede ser unida al nombre de un solo autor. Al contrario, convergen aquí numerosos hilos de diferentes ciencias, especialmente la biología (teoría de la evolución, genética, etología) y psicología, así como de la filosofía. Antes de enumerar alguno, haré primero una descripción esquemática de las tesis de que aquí se trata.

La cuestión fundamental de toda teoría del conocimiento, desde los griegos hasta hoy, pasando por Kant, puede expresarse simplemente así: en el mundo que nos rodea, del cual somos parte, junto con nuestra vida, nuestro obrar y nuesto pensar, conocemos (o creemos conocer) un cierto orden, una jerarquía, regularidades, procesos, leyes; las conocemos desde el momento en que intentamos conocerlas, pues este afán es innato en nosotros, ya que, si no, no podemos afirmarnos como seres vivos. Entonces, cuando dirigimos y aplicamos nuestro pensar al mundo, con los modos de deducción, las estructuras y las categorías que le son propios, ¿obtenemos una imagen cierta (al menos, por aproximación) del mundo «real»? Si es así, ¿se debe ello a que nuestro aparato cognoscitivo (los sentidos y el pensar) es el apropiado para reflejar la realidad? ¿O, tal vez, (Kant) a que nuestro aparato cognoscitivo pone regularidad, orden, ley en el mundo (de cuyo «ser en sí» no podemos saber absolutamente nada)? Si no hubiera ninguna congruencia entre el mundo real y nuestra imagen del mundo, resultaría difícil explicar que, a lo largo de milenios, nos hayamos podido afirmar como seres vivos en este entorno nada amistoso. Resulta entonces natural la tesis de que el aparato cognoscitivo y la realidad se acomodan mutuamente (al menos, por aproximación) porque nuestros sentidos, nuestro cerebro y nuestro pensar, se han desarrollado en este mundo y se han adaptado a ella en el curso de la evolución.

Kant no parece haber planteado esta pregunta —para nosotros natural—. Vivió mucho antes de Darwin y de la aparición de la teoría evolutiva.

En el libro de Popper *Objective Knowledge*, a pesar del notable subtítulo «Un esbozo evolucionista», sólo se encuentra un breve y modesto apartado (el 16): «Esquema de una teoría evolucionista del conocimiento». Nada más empezar, señala Popper que la expresión «teoría evolucionista del conocimiento» no ha sido acuñada por él, sino por Donald T. *Campbell*, y que la idea tiene su origen en biólogos como C. Lloyd *Morgan* (1852-1936). Pero los precursores son muchos más, cosa que Popper, naturalmente, ya sabe. Debe mencionarse sobre todo la biología, con una de sus ramas más jóvenes e interesantes, la ciencia de la conducta (etología). Konrad *Lorenz* (1903-1989), uno de sus fundadores, dice breve y lacónicamente[33]: las categorías de lo real y de nuestro conocimiento se adaptan mutuamente «por las mismas razones que la forma de la pezuña del caballo se adapta al suelo de las este-

[33] K. Lorenz, *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, en *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 1943, pp. 235 ss.

pas y la aleta del pez al agua». Según Lorenz, entre aparato cognoscitivo y mundo externo existe «la misma relación que entre órgano y mundo exterior, [...] la aleta del pez y el agua, cuadro y objeto retratado, modelos simplificados de pensamiento y hecho real: la relación de una analogía más o menos amplia».

Habría que nombrar a otros zoólogos como Bernhard *Rensch* y Rupert *Riedl*, pero también la psicología, especialmente la obra del suizo Jean *Piaget* (1896-1980), quien dedicó toda su obra, partiendo de la observación de cómo crecían sus propios hijos, a investigar el modo en que se van formando paulatinamente las representaciones de espacio, tiempo y velocidad, número, en los adolescentes. También habría que nombrar la cibernética, pues sólo con los modelos de causalidad retroalimentada en un círculo reglado, desarrollados por ella, puede hacerse suficientemente comprensible el complicado juego y contrajuego de interacción entre entorno y evolución. De nuevo Popper: Kant no fue capaz de reconocer que «nuestro conocimiento del mundo le debe tanto a la realidad que se le opone como a las ideas generadas por él mismo».

Para Riedel, toda la evolución es un proceso de adquisición de conocimiento. Ya los animales podrían ser llamados «realistas hipotéticos», por cuanto se orientan en el mundo por *trial and error*. Las formas del espacio y el tiempo, las cuales, según Kant, preceden a toda experiencia, son también un producto de la evolución (del ser humano y sus antecesores); ello explica su magnífico rendimiento, pero también sus límites. Éstos se muestran allí donde nuestra investigación y nuestro pensamiento avanzan hasta regiones como el mundo de las partículas elementales o la estructura del cosmos en su totalidad: no estamos programados ni entrenados por la evolución para preguntas semejantes; en el curso de la evolución, no han sido vitales para la supervivencia del individuo o de la especie.

La teoría evolucionista del conocimiento, sus fundamentos y consecuencias, está expuesta de un modo claro y fácil de seguir en un libro de Gerhard *Vollmer*[34]. En inglés, hay exposiciones muy diferenciadas de Donald T. *Campbell*[35] y M. *Vukettis*[36]. Ambos muestran innumera-

---

[34] G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntinistheorie*, Stuttgart, 1980. Una crítica de la teoría evolucionista del conocimiento en Eve-Marie Engles, *Erkenntnis als Anpassung?*, 1989.

[35] D. T Campbell *Evolutionary Epistemology*. En la nota 27 de la obra colectiva mencionada

[36] F. M. Vulketits (ed.), *Concepts and Approaches in Evolutionary Epistomology*, Dordrecht, 1982.

bles conexiones de pensamiento con muchos campos de la ciencia y con pensadores e investigadores del pasado.

En este punto, conviene hacer una indicación de orden general: la biología ha tomado enérgicamente la palabra en un ámbito que, tradicionalmente, estaba reservado a la filosofía. El desarrollo de la biología en nuestro siglo, los éxitos, entre otras, de la genética y de la ciencia del comportamiento (etología), la han convertido, según la opinión de muchos jueces competentes, en la «ciencia líder» de nuestra época. Probablemente, ha tomado el relevo de la física en este papel. Un punto candente lo constituye la biología evolutiva, que tiene su origen en Darwin. Los revolucionarios conocimientos de éste, que tanta repulsión encontraron durante mucho tiempo en el mundo especializado, y sobre todo en la opinión publica, malentendidos y combatidos, sólo han llegado a desplegarse y desarrollarse totalmente en el siglo XX.

La biología evolutiva tiene hoy importantes conocimientos que ofrecer para nuestra imagen del ser humano, para la teoría del Estado y de la sociedad. Aborda temas que, a primera vista, apenas parecen mostrar alguna relación con la evolución y la selección. Por ejemplo, y por citar a uno de sus principales representantes, Richard T. *Alexander* (n. 1929):

> música, artes plásticas, estética, poesía, religión, la conciencia de conocimiento y la conciencia moral, la previsión, la intención, preocupación, el humor, el suicidio, la depresión, la adaptación, la homosexualidad, el ascetismo[17].

De este modo, la biología evolutiva se ha convertido en un reto para la filosofía y, más allá de ésta, para muchas actitudes espirituales tradicionales y ampliamente extendidas.

4. El «constructivismo»

Bajo esta denominación, no especialmente afortunada (por eso aparece entre comillas) se dio a conocer desde 1980 (desde antes en los Estados Unidos) una corriente de pensamiento sostenida por investigadores de las disciplinas más diversas: psiquiatría, física, matemática, biología, teoría literaria, entre otras. En el ámbito de lengua alemana, el

[17] Richard T. Alexander, *Über die Interessen der Menschen und die Evolution von Lebensläufen*, en Heinrich Meier (ed.), *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, 1988, p. 129.

portavoz más conocido de este movimiento es, probablemente, Paul Watzlawick (n. 1921); la carrera científica de este austríaco de nacimiento le ha llevado, pasando por El Salvador, a California. Dos de sus correligionarios, Heinz *von Forster* y Ernst *von Glaserfeld* son también austríacos que trabajan en los Estados Unidos. El volumen *La realidad inventada*, publicado en 1981 y editado por Watzlawick, reúne diez ensayos de diferentes autores e introduce en el mundo de pensamiento del constructivismo. Ya su título sugiere la tesis nuclear de esta corriente de pensamiento. Entre sus antecesores espirituales, los constructivistas cuentan sobre todo a Vico[*], Kant, Dilthey, Wittgenstein; de las ciencias empíricas, entre otros, los físicos Erwin Schrödinger y Werner Heisenberg (cuyos trabajos fuera del marco de la física se están haciendo accesibles actualmente en una edición completa), así como el psicólogo Jean Piaget.

El pensamiento de los constructivistas gira —desde los diferentes puntos de partida de las diferentes disciplinas— en torno a la cuestión de si lo que —merced a nuestras impresiones sensoriales y su elaboración en el aparato del pensamiento— creemos encontrar como «realidad» no es, quizá, en verdad, algo *inventado* por nosotros, una construcción nuestra (Watzlawick ha explicado que prefiere la denominación «investigación de la realidad» al término «constructivismo», que tiene ya demasiados significados).

Al hablar de «realidad», no se quiere decir el mundo inventado, el mundo desvariado de los enfermos mentales. De ese mundo, de la comunicación humana y sus perturbaciones, se ha ocupado Watzlawick como psiquiatra. Y es cierto que también se habla de ese mundo de mente, especialmente en el muy sugestivo ensayo del psiquiatra David L. *Rosenhahn*: *Cuerdos en un manicomio* [*On being sane in insane places*]; Rosenhahn introducía furtivamente personas normales, sobre todo estudiantes, en clínicas psiquiátricas, y observaba luego en qué momento (si es que se daba el caso) los médicos y el personal notaban que eran «normales».

Pero no, al decir realidad, se quiere decir la realidad «normal», de la cual creemos estar tan seguros en la vida cotidiana y de la que la ciencia también cree estar tan segura (al menos, cuando se lleva a cabo con meditación filosófica dentro de ciertos límites).

---

[*] Ignorado durante largo tiempo, Vico era un crítico de Descartes y del Racionalismo, y enfatizaba el hecho de que el mundo histórico tiene sus propias leyes. Su obra principal, *Principi di una scienza nuova intorno alla commune natura delle nazioni*, 1725, no se tradujo al alemán hasta 1822. [En español, *Ciencia Nueva*, 1946. *(N. del T.)*] Sobre Vico, véase Stephan Otto, *Gianbattista Vico, Grundzüge seiner Philosophie*, 1989.

El constructivismo enseña que nunca podemos conocer la realidad como lo que es; en el mejor de los casos, podemos conocer lo que *no* es. Al observar la «naturaleza», al proponer hipótesis y corregirlas luego según nuestra experiencia, al llegar así poco y poco a «leyes» naturales, con cuya ayuda percibimos constancia y orden, o incluso podemos calcular anticipadamente futuras experiencias, ¿sabemos cómo está hecha la naturaleza y qué leyes sigue? ¡De ningún modo! En primer lugar, sólo tenemos un edificio teórico que, *hasta ahora*, no ha sido falsado por la experiencia: *todavía* no, pero no podemos estar seguros de que vaya a seguir siendo así. Es algo que enseña la historia de la ciencia, lo dice también Karl Popper, y un cibernético norteamericano lo ha expresado de modo brutal al decir que el saber alcanza un punto culminante cuando demuestra la falsedad de una hipótesis. En segundo lugar, con él (posiblemente) tan sólo hemos descubierto un camino factible hacia nuestro objetivo de construirnos un mundo ordenado y con sentido (sin el cual no podemos vivir); pero no sabemos si no habrá otros caminos mejores hacia la meta. Dicho con un símil:

El hombre, situado ante la tarea de ordenar las impresiones de los sentidos que se agolpan sobre él y sacar algunas claves de ello, es igual que un capitán de barco al que se le impone la misión de navegar un trozo de mar en una noche oscura y tormentosa, sin una carta de navegación y sin ningún tipo de ayudas (como faros), e incluso sin estar seguro de que haya una ruta navegable para un barco. Si consigue hacerlo sin que su barco encalle o se hunda: ¿puede decirse por ello que conoce ya cómo es verdaderamente ese trozo de mar? ¡Desde luego que no! Es posible, incluso problable, que haya otras posibilidades de hacer la ruta, incluso mejores.

Utilizando un modo de expresión de Ernst von Glaserfeld, puede decirse: el camino elegido «vale» en este trozo de mar en el mismo sentido en que vale, por ejemplo, una llave —o una copia de una llave— en una cerradura. Sólo sabemos que la llave cumple el servicio deseado por nosotros. Pero no sabemos cómo esta hecha la cerradura. La ruta elegido por el capitán vale, pero no *es cierta* en el sentido de que sea la más breve, segura, y la mejor para ese trozo de mar. Llegamos de este modo al conocimiento —que al principio suena paradójico— de que, en el caso más favorable, sabemos de la realidad precisamente lo que no es.

Valga esto para sugerir, al menos, la orientación fundamental de los constructivistas. Sin duda alguna, no resulta difícil identificar a Inmanuel Kant entre los antecesores intelectuales del constructivismo, quizá el más importante. Al fin y al cabo, dijo que la realidad —y, sobre todo, su disposición— no se encuentra «fuera», sino que ha sido «cons-

truida» por nuestro aparato cognoscitivo. Algún crítico malicioso podrá decir aquí: lo que se ve que es bueno, es de Kant; lo que se ve que no es de Kant, no es bueno. (Mas las cosas no son tan simples.) Entre los antecesores está también David Hume, con su tesis: «Si B sigue siempre después de A, concluimos que A es la "causa" de B»; pero esto es indemostrable, es un mero hábito; aquí enlaza el biólogo e investigador de la conducta Rupert Riedl en su vehemente crítica al «pensamiento causal». Y también Geroge Berkeley, con su principio *Esse est percipi* —Ser consiste en ser percibido— entra dentro de este contexto.

Finalmente, a propósito de la pregunta *¿Cómo de real es la realidad?* (título de un importante libro de Watzlawick sobre los fenómenos de la locura, la ilusión y la comprensión), puede venirle a uno en mientes la magnífica parábola de Bert Brecht, que éste escribió, en su apunte *Turandot, o el congreso de los exculpadores* (*Werke*, 14, 36), a modo de escena de maestro y discípulo, y que yo quisiera citar para terminar todo este apartado dedicado al problema del conocimiento:

> EL MAESTRO: Si Fu, nombradnos las preguntas principales de la filosofía.
>
> SI FU: ¿Existen las cosas fuera de nosotros, para sí, también sin nosotros, o existen las cosas en nosotros, para nosotros, y no existen sin nosotros?
>
> EL MAESTRO: ¿Cuál es la opinión correcta?
>
> SI FU: No se ha tomado ninguna decisión.
>
> EL MAESTRO: ¿Por qué opinión se inclina últimamente la mayoría de nuestros filósofos?
>
> SI FU: Las cosas existen fuera de nosotros, para sí, también sin nosotros.
>
> EL MAESTRO: ¿Por qué permanece la pregunta irresuelta?
>
> SI FU: El congreso que debía decidir tuvo lugar, como viene ocurriendo desde hace doscientos años, en el convento de Mi Sang, el cual está a orillas del río Amarillo. La pregunta era: ¿existe realmente el río Amarillo, o existe sólo en nuestras cabezas? Pero durante el congreso, se derritió la nieve en las montañas, y el río Amarillo se desbordó por encima de sus orillas y arrastró el convento Mi Sang con todos los participantes en el congreso. Y así, no pudo aportarse la prueba de que las cosas existen fuera de nosotros, para sí, y también sin nosotros.

5. LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO

Si antes, cuando los filósofos pensaban sobre la ciencia, lo que les solía preocupar eran los fundamentos de un conocimiento seguro, y el método correcto para alcanzarlos, en el siglo XX, y más después de la Segunda Guerra Mundial, el centro de gravedad parece haberse despla-

zado hacia cuestiones acerca de los límites del conocimiento y, además, del sentido y metas de la ciencia; más concisamente: hacia el sentido, y la meta del progreso científico, y si es defendible que se siga impulsando a éste sin traba alguna.

Y habría que añadir: su aplicación práctica por la técnica.

Ante esta palabra clave, todo el mundo piensa primero en la energía y en las armas nucleares. Y, enseguida, en la ingeniería genética. Pero son otros acontecimientos y desarrollos muy diferentes los que han ido poniendo en el centro la cuestión de los límites —¡y la limitación!— de la ciencia. Voy a señalar algunos de ellos; el lector observará que no tuvieron su origen en el campo de la filosofía, sino en las ciencias y en la realidad de la vida.

Los comienzos, como siempre, pasaron casi inadvertidos. En 1930, el matemático Kurt *Gödel* (1906-1978) leyó ante la Academia de Viena unas reflexiones que luego, en 1931, se publicarían en una revista con el título *Sobre proposiciones formalmente indecidibles en los Principia Mathematica y sistemas afines**. El trabajo de Gödel debe contemplarse desde el trasfondo de la crisis de fundamentos de la matemática, comenzando con la geometría no euclídea, que ya he rozado en el apartado del neopositivismo. De esa crisis habían surgido también los *Principia mathematica* de Russell y Whitehead. Gödel se dio cuenta de que en el sistema axiomático para la teoría de los números naturales presentado en esta obra se hallan contenidas proposiciones que, ciertamente, son verdaderas, pero que no pueden demostrarse dentro del marco del sistema.

Suena como si eso sólo le importara a los matemáticos. Pero, en un sentido más amplio, nos pone a la vista que es por principio imposible una codificación libre de contradicciones de nuestros conocimientos dentro de un sistema axiomático. El teorema de Gödel —así se llama su tesis, cuyas implicaciones y prueba resultan de difícil comprensión para el profano en matemáticas— marca un hito en el camino hacia la convicción de que a nuestro conocimiento le están puestas barreras por principio.

Otro hito lo marca el «principio de indeterminación», formulado, poco antes, en 1927, por Werner *Heisenberg* sobre la base de la teoría cuántica: en el ámbito atómico (microfísico) existen límites absolutos a la precisión de medida. La situación y la velocidad de una partícula se comportan complementariamente, en el sentido de que cuando mayor sea la precisión con que se mide una de las dos, con tanta menor preci-

* *Monatshefte für Mathematik und Physik*, n.º 38, 1931.

sión se consigue medir la otra, ya que el acto de medida mismo (por ejemplo, por medio de un rayo de luz) altera el estado de la partícula. Pero ello significa que es imposible hacer predicciones seguras sobre el comportamiento de una partícula elemental. Sólo es posible dar indicaciones estadísticas, las cuales aciertan para el comportamiento de un número muy grande de partículas.

Pero el punto capital reside en que no se trata simplemente de una barrera a nuestra capacidad de conocer, sino de que en el acontecer mismo de la naturaleza hay un factor de inseguridad. Así, el concepto de causalidad queda relativizado, y un determinismo completo refutado como insostenible.

Claro está que esto sólo vale para el ámbito de la microfísica. Para los procesos macrofísicos, por ejemplo, para la física de los cuerpos celestes, en cambio, sigue siendo defendible un determinismo estricto, tal como lo describía el astrónomo Laplace en su célebre *Diablillo*:

> Un ser que, en un instante determinado, estuviera en condiciones de conocer la posición y la velocidad de todas las partículas del universo, conocería también con toda seguridad todo el futuro del universo.

Hay que añadir: si el diablillo dispusiera además del conocimiento de todas las leyes naturales. En ese caso, no sólo podría calcular, además, el estado del universo en cualquier instante del futuro, sino también del pasado.

Semejante reflexión había perdido fondo merced a la teoría de la relatividad de Einstein. Esta muestra que no tiene sentido hablar de un «momento determinado» para todo el universo. El concepto de simultaneidad que le subyace es insostenible.

Aparte de ello, la física actual sabe que hay otras razones por las que sólo con reservas es posible predecir exactamente el curso futuro de los procesos. Por ejemplo: las leyes que determinan los movimientos de los cuerpos de nuestro sistema solar son bien conocidas. Prescindamos primero de la posibilidad de que una influencia exterior al sistema pudiera perturbarlo. Supuesto esto, tendría que poderse calcular exactamente el futuro de este sistema, con medir exactamente tan sólo el estado correspondiente en un momento determinado. Pero precisamente esto es necesariamente incierto. No pueden excluirse errores mínimos de medida, y a la larga, un desarrollo que parta de esta indeterminación mínima podría transcurrir de un modo totalmente diferente al calculado. Así considerado, no puede para nada compararse el sistema solar a una maquinaria de relojería perfecta, sino con una muy imprecisa, en la cual las pequeñas perturbaciones iniciales de su mar-

cha pudieran convertirse en peligrosas alteraciones, conducir incluso hasta una transformación en un «caos determinista»[40].

Existe por principio otro límite a la precisión de medida —es decir, de la predicibilidad—. Lo ha puesto a la vista Benoit *Mandelbrot* con su teoría de los espacios fractales. ¿Cuánto mide la costa del mar Báltico? Es fácil decirlo de modo aproximado, en kilómetros, por ejemplo. ¿Y en metros? ¿Incluso en milímetros, o en granos de arena? ¿Considerando también las irregularidades de su forma? Independientemente de la medida que elijamos, quedan siempre sin calcular pequeñas irregularidades, imposibles de captar, trozos fragmentarios (fractales). Lo que a Mandelbrot le importa, por lo demás, es desarrollar métodos matemáticos con los que tratar semejantes fenómenos.

Espero que estas sugerencias, sin duda insatisfactorias para el físico, dejen claro que hoy día, entre los expertos, nadie cree ya en que la ciencia vaya, potencialmente, a saberlo o a poderlo todo, que, más bien, sus límites empiezan a marcarse nítidamente. Se trata aquí de barreras *de principio*. Hay también, además, barreras de naturaleza *práctica*. Es improbable, por ejemplo, que se vaya a conseguir nunca aclarar completamente la inmensa complejidad de lo vivo, ni los secretos del universo, máxime cuando sus límites, según se conjetura, se están alejando constantemente de nosotros con una velocidad cercana a la de la luz.

Otra cadena argumentativa, sin duda más importante para el público, parte de la amenaza diaria que son para el hombre, para toda la humanidad, los peligros que resultan de la aplicación de los conocimientos científicos.

En primer lugar, debe nombrarse la energía nuclear. Esta se obtiene de la fisión de núcleos atómicos pesados, y tiene su origen en el descubrimiento (1938) por Otto *Hahn* y Fritz *Strassmann*, de que los átomos de uranio se destruyen al ser bombardeados con neutrones. A partir de ahí, en principio (no en la práctica) hay sólo un paso hasta la primera «bomba atómica», la cual se basa en que, reunida una cantidad suficiente («masa crítica») de material fisionable (en concreto, el isótopo de uranio U^{235}), al fisionar un núcleo de uranio se liberan neutrones que, en

[40] La moderna «investigación del caos», de la que es una autoridad Hermann Haken, se esfuerza por captar los procesos caóticos por medio de modelos matemáticos. Al contrario del caos microfísico —por ejemplo, el movimiento por el calor de una gran cantidad de moléculas, que es siempre desordenado y sólo puede captarse estadísticamente—, se denomina «caos determinista» al estado en que resulta un sistema (macrofísico) cuando unas irregularidades mínimas al comienzo se transforman en un movimiento caótico.

una reacción en cadena, fisionan nuevos núcleos, intensificándose el proceso en fracciones de segundo. Todas las centrales nucleares instaladas hasta ahora para producción de energía se basan en la fisión nuclear.

El segundo modo de obtención de energía por medio de núcleos atómicos, a saber, la fusión de un átomo más ligero (de hidrógeno) y otro más pesado (de helio) —proceso del que procede la energía radiada por el Sol— se utiliza hasta ahora sólo para armamento («bomba de hidrógeno»). Aún no se ha conseguido aplicarlo para obtener energía utilizable.

Es sabido que las armas nucleares de que disponen las potencias atómicas —y tan sólo la mitad de ellas— bastarían para acabar con la vida de la humanidad, quizá con toda vida terrena. ¡Y pensar que todo esto partió de la modesta mesa de experimentación (no más grande que una mesa de cocina) de Otto Hahn, que se puede visitar en el *Deutsches Museum* de Múnich!

¿Podría haberse impedido este desarrollo? ¿Cómo, cuándo y quién?

Otras amenazas letales para la humanidad, a largo plazo no menos peligrosas, se basan también en la aplicación de conocimientos científico naturales. Así el daño, incluso aniquilación de las bases naturales de la vida, el agua, la tierra, la atmósfera, el agujero del ozono. Los peligros que puedan surgir de la aplicación técnica de los resultados de la investigación genética; finalmente —por desgracia, suena cínico comentarlo— también la explosión demográfica, el crecimiento, cada vez más rápido, de la población de la tierra, ha sido posible gracias a los progresos de la medicina moderna, por ejemplo, la extinción de muchas epidemias y la disminución de la mortalidad infantil.

En esta situación, suenan cada vez más alto las voces que exigen que se pongan límites a la «libertad de investigación». Esta libertad se justificaba hasta ahora diciendo que la ciencia sirve al conocimiento puro, y no tiene otras intenciones secundarias. Sus resultados consisten en teorías. Si éstas se aplican en la práctica con consecuencias amenazantes o devastadoras, no es a los investigadores a quienes hay que pedir responsabilidades, sino a los técnicos y los políticos.

En la viva polémica suscitada en torno a estas cuestiones, se hace valer, por un lado, que hoy ya no es posible trazar una línea clara de demarcación entre la pura investigación («investigación fundamental») y la aplicación. El peligro puede surgir desde el momento en que se obtiene un nuevo conocimiento. Como réplica frente a ello, se pregunta cómo puede detenerse un posterior avance del conocimiento: ¿autolimitándose voluntariamente, por medio de leyes estatales, o —dado que todas las naciones tendrían que someterse a ello— por medio de con-

venios internacionales? Un ejemplo que queda cerca: incluso si se eliminaran todas las armas nucleares, se prohibiera fabricarlas, y se vigilara absolutamente el cumplimiento de la prohibición, seguiría existiendo el saber necesario para producirlas; con que estallara una guerra convencional, cualquiera de los dos lados podría iniciar una carrera: ¿quién fabrica primero la bomba?, ¿y quién la emplea?

El premio Nobel de Química de 1967, Manfred *Eigen*, se ha ocupado de estas reflexiones[41]. Llega al resultado de que, para dominar el futuro, antes necesitamos *más* saber que menos. ¿Y quién puede garantizar que todos los países de la tierra cumplen un tratado sobre «detención de la investigación»?

El lector habrá observado que el pensamiento de que se han trazado límites a nuestro conocimiento (también la demanda de que *deberían* ser trazadas las fronteras del conocimiento) ha surgido en poca medida de la filosofía. Es éste un rasgo general de la evolución espiritual del siglo XX: las diferentes ciencias reclaman cada vez más territorios que antes le estaban reservados a la filosofía. Ciertamente, este desarrollo está en marcha desde hace siglos; la mayoría de las ciencias ya establecidas hoy como independientes, fueron originariamente ramas de la filosofía, como toda la ciencia natural, al igual que la matemática y la lógica, o también la economía política (su clásico, Adam Smith, era catedrático de filosofía moral), o la psicología. El campo de trabajo de la filosofía no se hace por ello superfluo, pero sí más pequeño. La filosofía acompaña el desarrollo de la ciencia comentándolo críticamente. Incluso en la ética —que bien podría considerarse reservada a los filósofos, junto a las cuestiones fundamentales de la epistemología— tiene la filosofía que tomar cada vez más en consideración los resultados de varias ciencias y prestarles oído.

Es al ámbito de la ética al que dedicaremos el apartado final de este libro.

IX. ¿QUÉ DEBEMOS HACER?

Es ésta —no sólo para Immanuel Kant, sino, probablemente, para cualquier persona que piense— una de las preguntas nucleares de las

---

[41] Manfred Eigen, *Perspektiven der Wissenschft. Jenseits von Ideologien und Wunschdenken*, Stuttgart, 1989; especialmente la primera parte: *Was heißt und zu welchem Ende betreibt man Grundlagenforschung?* De entre estos escritos, debe mencionarse también Günther Patzig, *Ethik und Wissenschaft*, en: *Zeugen des Wissens*, ed. por Heinz Maier-Leibniz, 1986

que se espera que los filósofos den una respuesta. ¿Qué respuesta —o respuestas— brinda la filosofía actual?

Antes de hacer una breve pasada en busca de respuestas, debe decirse que los filósofos distan mucho de responder unánimemente, y que ni siquiera coinciden en los principios. Esto se mostró de modo contundente en una encuesta publicada en 1967 por Willy *Hochkeppel*[42]. En ella, le planteaba cuarenta preguntas a ocho hombres, catedráticos universitarios de filosofía, todos ellos jóvenes (entonces) o de mediana edad, pidiéndoles que respondieran escuetamente. Bajo el apartado «¿Qué debemos hacer?» había diez preguntas. Por ejemplo: ¿Hay valores universales y eternos? ¿Se basa el derecho vigente en un acuerdo o en un sentimiento del derecho común a todos los hombres? ¿Es posible distinguir proposiciones de hecho y juicios de valor? ¿Pueden predecirse los actos del hombre (con lo que no es libre) o es libre (con lo que seguirá produciendo cosas sublimes y cosas horribles)? Las respuestas, todas respetables y con fundamento, difieren tanto que la persona que busca e inquiere, la que (como León Tolstói) se aferra a la pregunta «¿qué debo hacer?», sólo raramente saldrá de su desconcierto.

No es que la filosofía discuta los problemas éticos sólo marginalmente, en absoluto. Eso es lo que ocurrió durante algunos decenios, pero hoy, lo cierto es lo contrario; pues la Segunda Guerra Mundial, la persecución de los judíos por Hitler, el conflicto de Vietnam, que se hizo sentir mucho en los Estados Unidos, así como el naciente conocimiento de que la naturaleza y el medio ambiente están amenazados, tenían que incitar a una reflexión nueva y más profunda sobre el bien y el mal, sobre lo justo y lo injusto.

1. Problemas de la vida, problemas de supervivencia

Todo el que siga los acontecimientos actuales se encontrará diariamente con problemas vitales que reclaman una solución con un fundamento ético.

En algunos problemas, lo que está en el centro es la vida del individuo, especialmente su principio y su final. ¿Debe permitirse el aborto? ¿O es un asesinato? ¿En qué momento, después de la generación, se convierte el embrión en un ser humano? Y al otro extremo de la vida: ¿Es lícito poner fin a la vida de un enfermo grave e incurable, ya sea

[42] W. Hochkeppel, *Die Antworten der Philosophie heute*, 1967. Con contribuciones de Wilhelm Essler, Joachim Holling, Friedrich Kambartel, Peter Krausser, Hans Lenk, Reinhard Mauer, Jürgen Mittelstrass y Werner Schneider

interviniendo activamente, ya sea dejando de tomar las medidas requeridas para prolongar su vida? ¿Quién debe decidir sobre ello, si el afectado mismo ya no puede tomar una decisión?

Sin embargo, la mayoría de los problemas vitales concierne a grupos humanos mayores, al propio pueblo, el Estado, Europa, los países en desarrollo, la humanidad en su conjunto. También estas preguntas conciernen siempre al individuo, que se ve afectado por ellas y, a la vez, requerido a tomar una postura ante ellas, también en su comportamiento práctico.

Aun cuando estas preguntas están a la orden del día, acaso sea útil ponerlas de manifiesto por un momento, aunque sea en un repaso incompleto. A todo el que las lea le saltará a la vista cuán profunda es la censura que separa a los hombres de la era de la civilización altamente tecnificada de todas las demás existencias humanas anteriores. Problemas como la amenaza del medio ambiente, la extinción de especies de plantas y animales, posibles manipulaciones con ayuda de la ingeniería genética, el manejo de la energía nuclear, han surgido o han sido percibidos en tiempos recientes, o bien han alcanzado ahora una nueva dimensión. Así, todo lo relacionado con la guerra: ¿Son lícitas las guerras? ¿Acaso bajo determinadas condiciones? ¿Qué es una guerra justa? Semejantes cuestiones han alcanzado un nuevo peso en la era de las armas nucleares.

Uno de los problemas antiguos es el lugar de la mujer en el derecho y en la sociedad (también en la Iglesia). También esto urge ahora de un modo nuevo. En el curso de la industrialización, una gran parte de las mujeres ha empezado a trabajar fuera de la familia. Esto se potenció mucho, entre otras cosas, por la Primera Guerra Mundial. Las mujeres llegaron entonces a las fábricas de munición, o asumieron muchos oficios que eran originalmente masculinos, tales como conductor de tranvía o cartero. Con la técnica moderna, sobre todo con la máquina de escribir y el teléfono, hay cada vez más mujeres en las oficinas. Finalmente, han ocupado también puestos académicos. En la mayoría de los países se ha luchado mucho tiempo por conseguir el derecho de sufragio para las mujeres, de un modo especialmente reñido en Gran Bretaña; en Suiza todavía se está en ello. El movimiento obrero ha intervenido enérgicamente en favor de la igualdad de derechos para la mujer en el trabajo y en la sociedad. Hoy día, en muchos países, también en la República Federal de Alemania, la igualdad de derechos por principio entre la mujer y el hombre está consagrada por las leyes. En la vida real, aún se sigue luchando por ella, y dominan en la conciencia de las personas profundas diferencias de opinión e inseguridad sobre que

papel deben tomar el hombre, la mujer, la familia, en la sociedad del futuro.

Un problema afín, también a escala mundial, lo constituye la igualdad de derechos de los ciudadanos —de todos los ciudadanos— en el Estado. Un problema que ha conmovido, e incluso sacudido, durante largo tiempo a los Estados Unidos, cuando las personas de color luchaban por sus *civil rights* (derechos civiles). Es aún hoy muy agudo en la República Sudafricana, y es de esperar que se esté acercando a una solución pacífica.

Asimismo, el viejo problema del justo reparto de los bienes (también del trabajo) se plantea de forma más amplia, sobre todo en las relaciones de los países industriales avanzados y los pueblos pobres del Tercer Mundo.

Las preguntas concernientes al uso pacífico de la energía nuclear son totalmente nuevas. ¿Deben construirse centrales nucleares, que, por un lado, pueden propocionar eficientemente energía cuidando el medio ambiente, pero que, en caso de accidente grave, pueden provocar daños casi ilimitados, y cuyos residuos radiactivos van a suponer, posiblemente, una pesadísima hipoteca para las generaciones venideras?

Un problema que las generaciones anteriores apenas han tenido, o al menos no han visto, está en la relación de animal y hombre. ¿Es lícito matar a un animal? ¿También cuando no va a servir para alimentar a los humanos? ¿Es lícito atormentarlo? ¿Es lícito usarlo para experimentos? ¿Puede el hombre aniquilar especies enteras de animales, tal como ocurre actualmente? Empieza a aparecer aquí, al menos en países occidentales, una revisión de la concepción del derecho que habíamos asumido de los romanos y que ve en el animal una simple cosa, no diferente de los objetos materiales.

Este problema nos lleva a otro de mayor alcance todavía. ¿Cómo debemos tratar la naturaleza que nos rodea —o que nos ha sido confiada—? ¿Es decir, no tanto animales individuales, sino comunidades de vida (ecosistemas) de todo tipo, bosques, lagunas, praderas, la atmósfera o los océanos? ¿Puede justificarse que se sigan sacrificando sin trabas de ningún tipo al continuado crecimiento de la población humana?

Un paso más: ¿puede justificarse que la progresiva destrucción del medio ambiente y el consumo de recursos no recuperables (entre los que están las riquezas del subsuelo) pongan en peligro la existencia de las próximas generaciones? Lo cierto es que ni los animales, ni la naturaleza entera, ni los seres humanos aun no nacidos tienen voz, no pueden hacerse oír para defender sus derechos. No son «sujetos de derecho». ¿Significa eso que el hombre puede hacer con ellos lo que

quiera? ¿O no ocurre más bien que el hombre también tiene deberes para con los animales y los no nacidos, que no tienen voz?

A la vista de estas preguntas, que conciernen al destino de la humanidad, está más que justificado, se precisa incluso con urgencia, que los filósofos busquen principios éticos cuya pretensión de validez pueda fundamentarse de modo vinculante para todos los seres humanos, principios a los que luego, sobre esta base, pueda dársele vigencia en los foros internacionales, sobre todo las Naciones Unidas. Valga como ejemplo en este sentido la pesca con redes de deriva de kilómetros de longitud, practicada por algunos países asiáticos, aunque otros muchos la rechacen con vehemencia.

Está claro que los problemas que hemos mencionado no pueden ser resueltos por los filósofos, sino por la política y la legislación. No obstante, están pidiendo a gritos una pauta de orden superior para las decisiones que aun se han de tomar, es decir, normas éticas mundialmente reconocidas.

2. Utilitarismo, consecuencialismo

Comencemos nuestro repaso de las direcciones de la teoría ética actual con una escuela que se halla mucho más implantada y extendida en los países anglosajones que en el continente europeo. El utilitarismo de un Jeremy Bentham y John Stuart Mill (cf. parte sexta, segundo capítulo) ha permanecido allí siempre vivo: Es «buena» la acción que proporciona el mayor utilidad posible (o felicidad, o ganancia de placer) al mayor número posible de seres humanos. Como se ve, un hecho se mide aquí, no por los motivos y máximas en los que se apoye, sino por sus consecuencias. Por esta razón, para las teorías éticas de este género, se ha naturalizado el término «consecuencialismo».

Esta dirección de pensamiento tiene muchos caracteres diferentes. Todos ellos presentan, a primera vista, la ventaja de la simplicidad y la plausibilidad. El principio de utilidad es independiente de la tradición y la convención, no precisa requerir a ninguna instancia superior, permite una discusión racional de los problemas morales[43].

Claro que... ¿puede fundamentarse por esta vía la prohibición de la infidelidad matrimonial o del quebrantamiento de una promesa? La ética de la utilidad ¿no recuerda de modo fatal a la frase «el fin justifica los (o cualquier) medios»? ¿Qué es la felicidad de muchos? ¿Mera ganancia de placer? Semejantes escrúpulos se reflejan ya en la frase de

[43] Una breve exposición y crítica del utilitarismo moderno la da el australiano John Leslie Mackie (1917-1989) en *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 1977

John Stuart Mill, según la cual es preferible un Sócrates desgraciado a un cerdo satisfecho.

Finalmente: ¿No es pedir demasiado del ser humano que éste haga del «bien de la mayoría», o el «bien del conjunto», la pauta de su comportamiento? ¿Dónde quedan, entonces, el amor, la fidelidad, dónde la relación con el «tú», que Jaspers, Martin Buber, Lévinas y otros habían colocado en el centro?.

3. El lenguaje de la ética

Bajo este título, quisiera indicar cómo se ocupan de cuestiones éticas los filósofos analíticos, o dicho de otro modo, los pensadores que parten del lenguaje.

Al principio, los pensadores del Círculo de Viena casi no trataron al problema ético. Se concentraron en la Lógica, el análisis del lenguaje y cuestiones de conocimiento. No es que consideraran que las preguntas de la ética carecen de interés, pero la mayoría de los empiristas lógicos dudaba de que fueran susceptibles de un tratamiento científico, y por ende, que fueran racionalmente decidibles. Naturalmente, al analizar el lenguaje se encuentra uno con enunciados que pertenecen al ámbito de la ética o la moral, como, por ejemplo, la frase «Matar (seres humanos) es reprobable». Sobre una frase semejante, Carnap decía más o menos lo siguiente: Si la frase aparece en forma de imperativo, como «No le mates», todo el mundo reconocerá que no se trata de un enunciado —constatación, tesis, afirmación—, sino de un imperativo. Pero con la forma «Matar es reprobable», el imperativo, en cierto modo, se enmascara, y toma la forma de un enunciado; ello llevó a filósofos anteriores a suponer que lo que aquí subyace es un enunciado que puede ser verdadero o falso. La verdad es que hay sólo una orden; es perfectamente posible que influya de modo efectivo en el comportamiento de otros seres humanos; pero no contiene enunciado alguno, no es ni verdadera ni falsa, no puede ser demostrada ni refutada. Las proposiciones éticas, pues, no tienen ningún contenido conceptual ni de conocimiento (son no-cognitivas).

Podría considerarse que con ello el problema queda resuelto, —u obviado—; de hecho, sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, los representantes de la filosofía analítica en los países anglosajones se han ocupado intensamente de los problemas de la ética. Debe nombrarse, sobre todo, a Charlie Dunbar *Broad*[42] (1887-1971), el

[42] C. D. Broad, *Some of the main problems of Ethics*, New York, 1949 (en el vol. colectivo *Readings in Philosophical Analisis*).

cual propuso una clasificación de los planteamientos de los problemas éticos y de las todas las teorías éticas posibles; además, Charles L. *Stevenson*[45] (1908-1971) y Richard Melvin *Hare*[46] (n. 1919).

Estos filósofos parten de que los conceptos éticos son, de hecho, «no-cognitivos». Pero no por ello dejan de tener significado filosófico, y pueden ser investigados también con el instrumento del análisis del lenguaje. Stevenson trata la pregunta de qué *status* tienen los enunciados morales o los juicios en el sistema de nuestro lenguaje. Al hacerlo, puede enlazar con Alfred Julius *Ayer* (n. 1910), el cual, con su obra *Language, Truth and Logic*, publicada en 1936 [*Lenguaje, verdad y lógica*], había dado a conocer en Gran Bretaña las ideas desarrolladas en Viena. Para Ayer, hay sólo dos tipos de enunciados con sentido: los lógicos (que son tautologías, y no hacen sino poner explícito lo que subyace oculto en los axiomas), y las descripciones de hechos. Un juicio moral no es ni un juicio lógico ni la descripción de un *factum*. ¿Qué es, entonces? Expresa nuestra aprobación o desaprobación de un comportamiento determinado. Un sentimiento, pues.

Stevenson continúa esto. Un juicio moral no sólo contiene emoción, sino que el postulado «Robar es reprobable» contiene una apelación para no robar.

Hare agudiza aun más esta idea: nuestro lenguaje —cosa que ya había señalado Wittgenstein— no se usa sólo para hacer enunciados «sobre las cosas», sino también para formular imperativos y juicios de valor, dirigiendo así la acción de los demás. Dicho de otro modo: el lenguaje no consta sólo de oraciones indicativas —no es sólo descriptivo—, sino también imperativas —es también *prescriptivo*—. La diferencia entre ambos tipos de frases consiste en la diferente reacción que provocan en el oyente. Dar aprobación a la frase de *indicativo* «Mañana viajarás a Francfort» (en el sentido de una predicción), significa declarar verdadero el contenido de ese enunciado. Dar aprobación al imperativo «Viaja mañana a Francfort» significar realizar la acción, o tomar la decisión correspondiente. Ahora bien, la orden de nuestro ejemplo no es un imperativo ético. Un mandamiento ético contiene algo más que la orden de hacer o dejar de hacer algo determinado: contiene, sobre todo, un principio general del deber. La frase «Matar es reprobable» no contiene sólo la orden de no matar. Antes bien, podría interpretarse así: «Para nosotros, los seres humanos, hay un principio universal, incondicionalmente válido, de deber. Dice que no podemos matar a

[45] C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1941.

[46] R. M. Hare, *The Language of Morals*, 1952. Hare ha prolongado sus pensamientos en *Freedom and Reason*, 1962.

nuestros semejantes. Yo me someto a ese principio. Hazlo tú también.» Es por remitirse a un principio universal e incondicionado del deber por lo que se distingue un mandamiento ético de la mera persuasión al otro para que haga algo o deje de hacerlo.

Resulta sorprendente ver cuán cerca queda esta teoría, en su resultado, del «imperativo categórico», aunque su punto de partida sea totalmente distinto del de Kant[47]. ¿Dónde está, entonces, la justificación de semejante imperativo «universal»? ¿Puede reducirse, de modo análogo a los enunciados científicos, a unos «axiomas» últimos autoevidentes? Aquí, el camino de los éticos modernos vuelve a alejarse del imperativo categórico kantiano: el intento de justificar un principio ético no es realizable. Tropieza siempre con una última barrera, ante la cual hay que conformarse con decir: *yo* me he decidio por una determinada visión de la vida y por una forma de vida. Forman parte de ella, como elementos irrenunciables, determinados principios éticos. El por qué todo el mundo debe vivir así, y no de otro modo, es algo que no se puede fundamentar más allá de aquí.

¿Resignación? Tal vez. En todo caso, es sincero.

En la entrevista antes mencionada. Carnap toma una postura acerca de la introducción de discusiones éticas en la filosofía analítica. El no la rechaza, antes bien, concede, frente a Stevenson, por ejemplo, que los enunciados de valor son susceptibles de investigación científica. es más, que hay «algo así como una lógica de los enunciados de valor». En este contexto, y en lo que atañe a sus propias representaciones de valor, hizo la siguiente confesión:

> Mi propio sistema de valores es lo que en Norteamérica se ha dado en llamar «humanismo». Se entiende por ello una imagen del mundo en el que, primero, no tienen lugar entidades sobrenaturales como Dios o el diablo, y segundo, en el que están contenidas unas metas prácticas que apuntan a una forma de sociedad armónicamente organizada, en la que todo individuo tiene los mismos derechos y en la que a todo el mundo se le ofrece la posibilidad de desarrollar sus potencialidades y participar en los bienes de la cultura.

Resulta difícil contradecir esto, pero el que vaya buscando consejo tendrá la sensación de que en lugar de pan le están dando piedras.

---

[47] Está implícito en la naturaleza de las discusiones éticas que se intente subordinar el caso individual bajo una ley o un principio universal. Esto vale tanto para Kant como para los pensadores aquí tratados. Siempre hay que preguntar: ¿qué pasaría si todos obraran de este modo? Cf. Marcus George Singer, *Generalization in Ethics*, 1961.

Dicho de un modo más suave: al acercarse a las cuestiones éticas desde el «lenguaje de la ética», se encontrarán más bien respuestas relativas al *status* de los enunciados morales en el marco de nuestro sistema de conocimiento y de nuestro lenguaje, respuestas en un ámbito que hoy día se denomina, a veces, «metaética»; pero encontrará menos pautas para la acción concreta.

4. Karl Popper

Acaso se vuelva la situación más esperanzadora si en lugar de pensar en la acción del individuo frente a sus semejantes (ética individual) pensamos en posibles pautas para la acción política en el Estado y la sociedad.

Desde la Segunda Guerra Mundial, Karl Popper ha englobado cada vez más la historia y la sociedad dentro de su pensamiento, sin abandonar la posición fundamental que había tomado anteriormente. Una prueba contundente de ello la proporciona su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, concluida en Nueva Zelanda en 1944 [publicada en español en 1957]. Es digno de notarse que esta obra esté dedicada al recuerdo de Immanuel Kant, y que comience* con un discurso conmemorativo que el autor pronunció en 1954 en el 150: aniversario de la muerte de Kant. La denominación «racionalismo crítico» (a veces, también, «criticismo racional») para la filosofía fundada por Popper permite también reconocer la proximidad a Kant. Paralelamente a esta obra, en una forma algo más condensada, Popper ha expuesto sus tesis en la obra *La miseria del historicismo*[48].

Popper entiende por historicismo la concepción (en su opinión, pretenciosa, reprobable y peligrosa) de que es posible conocer las leyes fundamentales del desarrollo histórico y, sobre esta base, formular enunciados fundamentales sobre futuros desarrollos (y a su vez, derivar de ello indicaciones para la acción política y social correcta). De hecho, esta concepción domina, de una u otra forma, una gran parte de la historia espiritual de Occidente, ya sea porque la voluntad revelada de Dios, la victoria de la raza elegida, las leyes de la dialéctica y/o procesos socio-económicos inevitables determinen la marcha y el final de la historia. El primer tomo lanza sobre todo un ataque contra los elec-

* En su edición alemana. *(N. del T.)*

[48] En inglés, *The Poverty of Historicism*.

tos, tan fatales en este sentido, de Platón; el segundo, contra «Hegel, Marx y sus consecuencias» (subtítulo del volumen).

Cualquier intento de bosquejar y realizar un plan total de la sociedad humana tiene que fracasar y conducir a la pérdida de libertad. «El intento de instaurar el cielo sobre la tierra produce siempre el infierno.» No sólo las hipótesis de la ciencia natural necesitan un constante examen crítico, también todas las doctrinas sociales, incluidas las que tienen alguna pretensión científica. Para la praxis política y social, esto significa una reforma paulatina, tanteando, examinando siempre críticamente si las medidas tomadas no van a desencadenar efectos indeseados o dañinos no previstos en otro lugar o a otras personas. Tenemos que renunciar a la utópica pretensión de realizar la felicidad de todos (a lo mejor, al precio del sufrimiento temporal de determinados estratos, o de generaciones enteras), y procurar, mejor, disminuir el sufrimiento. Preocuparse, más allá de esto, de proporcionar una felicidad positiva a los demás, es un afán que debiéramos limitar al estrecho círculo de nuestra familia y nuestros amigos. Como puede verse, el «racionalismo crítico», partiendo de ámbitos de problemas aparentemente tan remotos de la inducción, consigue avanzar hacia enunciados e indicaciones sólidas y practicables.

Un rasgo de modestia que podría calificarse de «socrático» atraviesa todo el pensamiento de Karl Popper: la investigación no debe proclamar conocimientos irrefutables, sino, a lo sumo, buscar teorías que, durante un tiempo, puedan resistir los intentos de falsarlas. No hay que considerar al Estado como una institución que tiene que realizar la felicidad del mayor número posible de ciudadanos; conformémonos con que evite los daños o los palie (de la felicidad personal, que cuide cada cual en su propio círculo). En esta línea se inserta lo que Popper anunciaba en una conferencia en Múnich, en 1989: es una ficción creer que la democracia es el «gobierno del pueblo». Pero la democracia (en el sentido occidental, naturalmente) es, sin embargo, benéfica porque, con las elecciones, hace posible, al menos, sustituir un gobierno por otro sin violencia ni derramamiento de sangre.

5. La ética del discurso

Esta dirección de pensamiento está encarnada en Alemania, sobre todo, por Karl-Otto *Apel*, a quien ya hemos tratado anteriormente. El último apartado de su obra en dos tomos *Transformación de la filosofía* se titula «El *a priori* de la comunidad comunicativa y los fundamentos

de la ética»; subtítulo: «Sobre el problema de una fundamentación racional de la ética en la época de la ciencia».

¿Por qué necesitamos una fundamentación racional de la ética? Respuesta: porque una ética que sea válida para todos los seres humanos, es decir, que abarque toda la tierra, no puede fundamentarse sobre la intuición, ni sobre la religión o la tradición, ya que éstas son diferentes en diferentes pueblos y diferentes sociedades y culturas.

¿Y por qué debe ser la ética válida en la misma medida para toda la humanidad? Porque la ciencia moderna y su aplicación técnica ha conferido a la acción humana una dimensión y una amplitud no conocidas antes. En la época de las armas atómicas y de la energía nuclear, la acción de un individuo, o de unos pocos, puede tener efecto en toda la humanidad, en toda la vida sobre la tierra. Los problemas que hoy nos acucian no están en el ámbito de la familia y del vecindario, sino en el de la política y la sociedad, en un «macroámbito» que abarca el destino de toda la humanidad. Ello requiere patrones éticos que valgan para todos los hombres, mientras que hoy día, en la práctica diaria, —recurriendo a expresiones como «política realista» o «política de intereses»—, se las cuestiones de política nacional quedan dispensadas de cualquier valoración moral.

Actualmente, sólo los resultados de las ciencias «objetivas», neutrales en cuanto a valores, sobre todo, las ciencias naturales, gozan en (casi) todas partes de una validez intersubjetiva, esto es, pueden reivindicar de modo vinculante que, en principio, todo el mundo las acepte. Posiblemente, una validez en este sentido podría reivindicarla, en todo caso, una metaética analítica, pero no las normas éticas concretas, las cuales, —como puede mostrar justamente la ciencia «objetiva»—, varían en muchas partes, según el espacio cultural y la época. La ciencia investiga hechos, conoce los entes; pero del ser —por recordar la muy repetida frase de David Hume— no puede deducirse ningún deber.

¿Qué significa, entonces, el concepto central de Apel, «*a priori* de la comunicación»? La expresión «*a priori*» hace pensar en Kant. Sumariamente, puede decirse que Apel busca la instancia suprema (la fundamentación última), no como Kant, en la razón (práctica), sino en la comunidad de los seres racionales. Quien quiere hacer valer un derecho (por ejemplo, a la protección de su vida, a la salud, a la propiedad, a determinadas libertades), dirige sus pretensiones (de que se le respete) a los otros. Está obligado a justificar sus pretensiones delante de los otros y, a la inversa, a enfrentarse con las pretensiones de ellos. Se sitúa así dentro de una comunidad de comunicación, dentro de un discurso, es decir, de un intercambio, ligado a reglas de juego, de argu-

mentos (sólo en este sentido preciso y estricto tiene sentido la palabra «discurso», tan manoseada).

Puede sospecharse que el resultado de semejante discurso no quedaría muy lejos de la regla dorada de «Lo que no quieras que te hagan a ti...», y del imperativo kantiano «obra como si la pauta de tu acción pudiera servir en todo momento como principio de una legislación universal (y así, como pauta de todos los seres humanos) [...]». No quedaría muy lejos, si el discuso tuviera lugar y fuera llevado hasta el final.

Se suscitan entonces algunos reparos. ¿No es semejante discurso una representación fuertemente idealizada? Sus participantes tendrían que tener iguales derechos, mientras que en la vida real, en el caso concreto, están a menudo bajo el dominio, bajo el látigo de otro. Al menos aproximativamente, los participantes tendrían que tener la misma capacidad de discusión, esto es, el mismo conocimiento de la materia y talento para la formulación. (Voy siguiendo aquí pensamientos de Robert *Spaemann*, n. 1927)[49]. Finalmente, el discurso necesita tiempo, mientras que los problemas éticos de la vida, ya se trate de la enfermedad o la muerte de individuos, o de cuestiones que conciernan al destino de la humanidad, se hallan sometidos a una ineludible premura de tiempo.

Otras objeciones contra la ética del discurso dicen que la participación en el discurso requiere que todos respeten a todos. ¿No presupone eso la norma ética que debía resultar precisamente del discurso? Y algo aun más grave: los no nacidos, así como las criaturas mudas, no pueden participar en el discurso.

Espero no extender sobremanera el concepto de «ética del discurso» si añado aquí una mirada a una obra que, a primera vista, parece venir de un mundo diferente. No tanto por que el autor sea norteamericano como porque, en la meta que se propone, está más cerca de la praxis de la vida social: la *Teoría de la justicia*, del norteamericano John *Rawls*[50] (n. 1921). El hecho —señalado también por Karl Popper, entre otros— de que en la sociedad industrial se han aflojado, e incluso destruido, los estrechos vínculos de la familia y de las pequeñas comunidades, de que el individuo, por otro lado, se halla insertado en la sociedad y en los medios de comunicación, entre unos efectos múltiples que

---

[49] Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, 1989.

[50] John Rawls, *A theory of Justice*, 1971. [Trad. española, *Teoría de la justicia*. FCE, México, 1983. *(N. del T.)*] En Alemania, se ha ocupado de Rawls sobre todo Otfried Höffe. En 1987, presentó, con su obra *Politik und Gerechtigkeit*, una «fundamentación propia de una filosofía crítica del derecho y del Estado» [En español, *Estudios sobre el derecho y la justicia*. Alfa, Madrid, 1988 *(N. del T.)*]

no puede ver ni controlar, vale también para el ámbito de la economía. ¿Cómo puede ver aquí el individuo a través de todas las conexiones en un ámbito en el que, probablemente, se aloja la mayor parte de la criminalidad? ¿Cómo puede formarse un juicio de los «escándalos» en los que los daños y delitos ascienden a cientos de millones? En todo caso, la ética debería intentar englobar este ámbito dentro de sus reflexiones. El libro de John Rawls es una aportación a este esfuerzo —en el que también tienen parte esencial las iglesias—, y quiere ofrecer, en gran parte, una teoría de la justicia *social*.

Su punto de arranque es un contrato ficticio en un «estado originario» (lo cual recuerda, naturalmente, al «contrato social» de Rousseau): en él, las personas (que piensan y actúan racionalmente) deben tomar una decisión sobre los principios correctos para la construcción de la sociedad humana. Lo especial es que están cubiertas por un «velo de ignorancia»: tienen ciertamente ideas de problemas y conjuntos de relaciones sociales, pero no saben qué lugar (en qué clase, en qué oficio, en qué familia, con qué inteligencia, con qué género) ocuparán en esa sociedad; tienen que esperar, pues, que tanto les podría tocar que empezasen en una posición privilegiada como en otra de clara desventaja.

Según Rawls, se decidirán dos principios: por un lado, iguales derechos (u oportunidades) para todos; por otro, desigualdad en el reparto en la medida en que toda la sociedad, también las capas inferiores, obtenga ventajas de esa desigualdad (por ejemplo, un salario superior para los que tengan una responsabilidad). Según Rawls, una sociedad estructurada de ese modo corresponde tanto a nuestro sentir moral como a nuestros principios que se pueden fundamentar racionalmente. Debe hacerse notar que Rawls mira más hacia la justicia *dentro* de la sociedad que a un reparto justo *entre* las sociedades, entre los países ricos y los pobres, por ejemplo.

La teoría de Rawls ha provocado muchas discusiones, y también contradicciones; entre otras, la objeción de que no queda lejos del consecuencialismo; también la objeción (relacionada con él) de que Rawls —como la mayoría de los filósofos morales modernos— busca primero principios, y deriva luego de ello los derechos (para los individuos), mientras que, más correctamente, son los derechos —sobre todo, los derechos humanos universales, tal como fueron proclamados en la revolución americana, y luego, en la francesa— los que ponen el fundamento. Vuelve así a primer plano la teoría del derecho natural, que ninguna teoría humana ni legislación estatal puede atropellar. La doctrina social cristiana, especialmente la católica, se había aferrado siempre el derecho natural (como puesto por Dios). Y ahora, éste ha vuelto a alcanzar un puesto de honor entre los filósofos «laicos». Hay

derechos básicos —dice esta teoría—, cada uno de ellos de por sí fundamental: la vida, la salud, la libertad de religión, el acceso al saber, por ejemplo; todos ellos están al mismo nivel, no hay una jerarquía entre ellos, frase ésta que (como la mayoría de los postulados morales absolutos) puede llevar a conflictos.

6. «Ética evolucionista»

Entroncando con la «teoría evolucionista del conocimiento» anteriormente tratada, quisiera, ahora, bajo este título, señalar un desarrollo que no procede de la filosofía, sino de la biología, más exactamente, de la reflexión de los biólogos de la evolución y los investigadores del comportamiento sobre esta pregunta: ¿qué consecuencias resultan, para nuestra imagen del hombre, de la revolución que ha supuesto la evolución darwinista, y de la investigación iniciada por ella en los últimos cien años? Y dentro de esta pregunta: ¿tiene la ética su origen en instintos sociales, tal como actúan éstos de múltiples formas en el reino animal, o está en aguda contradicción con la naturaleza? Ya en vida de Darwin se planteaba esta pregunta. El mismo se inclinaba a aceptar (expresándose prudentemente) que la moral humana tenía casi necesariamente que surgir en cuanto un ser vivo con unos instintos sociales bien formados alcanzara un determinado nivel intelectual. En cambio, T. H. *Huxley*, padre del escritor Aldous Huyley y uno de los paladines más importantes de la teoría darwiniana en el siglo pasado, proclamaba agriamente que la lucha por la existencia, que también el hombre está obligado a reñir, se opone directamente a la moral; en cualquier caso, para su ética, el hombre no tenía nada que aprender de la naturaleza. Le contradijo Piotr *Kropotkin*[51], el cual señalaba que en la naturaleza observamos innumerables casos y formas de ayuda mutua y cooperación.

Esta polémica indicada sigue existiendo hoy. De un lado, están los defensores de la etología o investigación del comportamiento, calificada ya de «clásica» a pesar de su juventud: Konrad *Lorenz* (1909-1989), que es su representante más conocido por el público, reconoce «un comportamiento análogo al moral» en los animales que viven en sociedad, señalando que, muchas veces, a la vista de las semejanzas entre las funciones y realizaciones de los instintos sociales y los mandamientos morales humanos, resulta difícil distinguir si somos movi-

---

Peter Kropotkin, *Mutual Aid. A factor of Evolution*, 1902. [Trad. esp., *El apoyo mutuo*, 2.ª ed., Zero, Madrid, 1978. (*N. del T.*)]

dos a un comportamiento determinado por un impulso procedente de las capas más profundas y prehumanas de nuestra persona, o por una reflexión procedente del plano más alto de nuestra razón[52].

¿Pudiera ser que el comportamiento análogo al moral, de autosacrificio en favor del grupo o de la especie, sea potenciado y premiado por la evolución, y que sólo más tarde, cuando el ser humano pasa de formas de vida «naturales» a la civilización, precisa de una moral «artificial», apoyada en la razón? ¿Tiene razón Konrad Lorenz cuando opina que, por naturaleza, está ínsita en los animales que viven socialmente, y en los seres humanos, una inhibición instintiva contra el asesinato de sus congéneres (muchas luchas de competencia en el reino animal no terminan con la muerte del que pierde, sino con un gesto de sometimiento), inhibición que sólo fue anulada por el ser humano en los primeros tiempos, al inventar instrumentos y armas?

Un intento diferente de «quitarle la ética de las manos a los filósofos» y «biologizarla» ha sido emprendido por el norteamericano Edward O. *Wilson*[53] (n. 1929). También él opina que la evolución podría proporcionarnos pautas para nuestra acción y para ponernos metas para el futuro.

La argumentación aducida en favor de esta idea tiene algo de seductora. ¡Qué hermoso sería si se consiguiera superar el abismo entre la naturaleza y la moral, implantar la ley moral sobre un fundamento científico-natural sólido! A la luz de los últimos desarrollos en biología, se empieza a dudar de esta argumentación.

Lo decisivo para nuestro problema es esta cuestión: ¿es posible demostrar que la evolución, que trabaja con la herramienta de la selección natural, no sólo favorece al egoísta brutal que, a costa de todos sus competidores, se impone en la lucha por el botín, por el alimento, por el nidal, por la caza, y sobre todo, por el intercambio sexual para la reproducción (eso es lo que parece a primera vista), que la evolución, antes bien, impulsa y recompensa un comportamiento análogo al moral, un comportamiento altruista? Esta pregunta ya ocupaba, y desconcertaba, a Darwin. Él cavilaba: en una tribu, o en un pueblo, los mas

---

[52] Konrad Lorenz, *Moralanaloges Verhalten geselliger Tiere*, en *Forschung und Wirtschaft*, 4, pp. 1-23, 1954. También en *Das sogenannte Böse*, 1963.

[53] Edward Wilson, *On Human Nature*, 1979. Wilson se hizo famoso primero con su obra *Sociobiology. The New Synthesis* (1975). Una postura contraria a la pretensión de «quitarle la ética a los filósofos de las manos y biologizarla» la presenta Peter Singer en *The Expanding Circle, Ethics and Sociobiology*, 1981. Ambas obras son muy adecuadas para introducirse en la discusión sobre biología y teoría evolucionista, por un lado, filosofía y ética por otro, que ya dura treinta años en el mundo anglófono.

nobles, los no egoístas, morirán en la lucha, en la primera línea, dejando vivos a los pusilámines, quienes, deliberadamente, se mantendrán un poco más atrás. ¿Cómo puede ser posible que el número de los nobles y virtuosos aumente en el curso de la evolución?

Sólo en los últimos decenios se han conseguido penetrar, hasta cierto punto, en el mecanismo con que trabaja la evolución: tiene éxito en el sentido de la selección aquel que consigue transmitir su configuración genética a las generaciones del futuro con más fuerza que sus competidores. Lo decisivo no es el número de actos de procreación, sino el número de descendientes que consiguen alcanzar la madurez sexual. En el sentido de la evolución, no es el individuo como tal el que tiene éxito, sino sólo el individuo como portador de un programa genético, como portador de genes. Visto así, el individuo no es más que un vehículo para los genes, la conservación y multiplicación de los cuales es el autético fin de la evolución. El programa genético de un individuo se halla —con una probabilidad conocida y calculada, en principio, desde los tiempos de Mendel— también en sus descendientes y sus hermanos.

Si el proceso de selección natural apunta a los genes, a los «egoístas genes»[54], resulta fácil ver por qué el «nepotismo», el favorecimiento de los descendientes de los parientes, también puede representar un programa de éxito en el sentido de la selección natural. Aparece también no rara vez en el reino animal, entre otros, en los pájaros. Según ello, un pariente que renuncia a la reproducción y participa en el cuidado y la cría de los hijos de su pariente, actúa, considerado para sí, de modo altruista, pero, en el sentido de la evolución, completamente egoísta, ya que ayuda a conservar y propagar una disposición hereditaria cercana a la suya. Se hace así comprensible que, en el reino animal, sólo aparezca un comportamiento altruísta para favorecer un pariente cercano, no la especie o el género. Con otras palabras: el que los seres humanos no sean egoístas en familia o en un grupo pequeño, y se sacrifiquen a veces por él, pero que luego actúen de otro modo fuera de este estrecho ámbito, esa «doble moral» es una herencia del reino animal. Comprendemos así cómo puede un hombre ser un sacrificado padre de familia (quizá, también, un amante sensible de la música y el arte) y, sin embargo, ser capaz de la mayor brutalidad frente a los extraños, a los que no cuenta dentro de su grupo, su nivel, su nación, su raza, o lo que sea.

---

[54] Richard Dawkins, *The selfish Gene*, 1976.

¿Procede nuestra moral, pues, de la naturaleza, del reino animal? Sí y no. Sí: dentro de lo que llamamos moral hay algo de herencia que hemos tomado de nuestros antepasados animales. El hombre es un ser social, y por ello, cooperativo por naturaleza; y dentro de un grupo limitado, es capaz de refrenar su egoísmo. No: el postulado central de toda moral —que *todo* ser humano, también el lejano y extraño, tiene derecho al respeto de su libertad y su dignidad, a la inviolabilidad de su vida, a «derechos humanos»—, este postulado no puede derivarse de la naturaleza, de la evolución. Al contrario, le contradice. En un sentido semejante, la moral es extraña a la naturaleza. En sentido auténtico, la moral presupone, entre otras cosas, la capacidad de decidir libremente entre varias alternativas de acción (dentro de ciertos límites), la capacidad de imaginarse y estimar las consecuencias de la propia acción para el futuro y, sobre todo, la capacidad de percibir al otro, al otro hombre como compañero, de ponerse dentro de él. Todo esto son capacidades de las que sólo dispone el ser humano (naturalmente, también un producto de la evolución) entre todos los seres vivos.

La moral, en puridad, tal como aparece sobre el papel, es decir, como un ideal nunca alcanzable, no procede de la naturaleza. Mucha más afinidad con la naturaleza tiene, desde luego, la «moral» que de hecho siguen en la vida práctica la mayoría de los hombres.

Por desgracia, tenemos que renunciar por ahora a la esperanza de deducir de la naturaleza las pautas de valores morales. Seguimos supeditados a nuestra razón y, con ello, (también) a la filosofía. Tal es, al menos, la consecuencia que extraen algunos pensadores del estado actual de la polémica[55]. Tal vez no sea la última palabra. Seguramente, una ética que se apoyara en el fundamento biológico de nuestra vida sería más fácil de implantar en la práctica.

7. Hombre y animal

Tras este breve repaso que hemos dado a algunos de los modos de pensar de la teoría ética de hoy, vamos a dirigirnos a un ámbito que se ha dado en llamar «ética práctica» o «ética aplicada» (en inglés,

---

[55] Este apartado se apoya sobre todo en una conferencia de Christian Vogel, *Gibt es eine natürliche Moral?*, o bien *¿Cómo de antinatural es nuestra ética?*, impreso en Heinrich Maier (ed.), *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, 1988. Cf. también Christian Vogel, *Evolution und Moral*, en Heinz Maier-Leibniz (ed.), *Zeugen des Wissens*, 1986. Recientemente: Christian Vogel, *Vom Toten zum Mord. Das wirklich Böse in der Evolution*, 1989.

applied ethics). Se trata en ella de los problemas fundamentales de la vida actual, tal como los he sugerido al comienzo de este capítulo final.

Los filósofos empezaron a ocuparse intensamente de estas cuestiones a partir de los años sesenta, sobre todo en los países de habla inglesa. En los Estados Unidos, desde 1971 aparece la revista *Philosophy and Public Affairs*. Se dedica completamente a cuestiones sociopolíticas en las que los filósofos tengan algo que decir. En ella han aparecido numerosas e importantes contribuciones a nuestro tema.

El que las contribuciones a esta problemática aparezcan principalmente en forma de artículos o de publicaciones especializadas, está en la naturaleza misma de la cosa. Cuando se trata de problemas relativos a la existencia de la humanidad actual, la ciencia, sobre todo la ciencia natural, está siempre en juego. Por esta razón, tales problemas no pueden ser resueltos únicamente por la reflexión filosófica. Se requiere conocimiento de causa, competencia técnica, y, necesariamente, esta sólo puede encontrarse en el especialista. Ya se trate de energía y armas nucleares, eutanasia, explosión demográfica, o el agujero del ozono, nunca puede hacerse nada sin el especialista. Tampoco una ayuda al desarrollo que sea razonable, tal como se ha venido debatiendo, puede hacerse tan sólo con dinero y buena voluntad. Requiere un saber preciso sobre las condiciones del país en cuestión, el modo de pensar de sus hombres y mujeres, sobre tradiciones religiosas, sociales, económicas, etc.

De entre las obras que transmiten una aproximación y una visión global de toda esta problemática, quisiera nombrar *Practical Ethics*, del australiano Peter *Singer* (n. 1946), de la que hay una traducción española[56]. Después de una introducción general, trata los temas siguientes: la igualdad entre los seres humanos, ¿igualdad para los animales?, el homicidio, el aborto, la eutanasia, los fines y los medios. Por razones de espacio, quisiera limitar mi exposición a sólo dos temas: la posición del ser humano respecto a los animales, y la amenaza al medio ambiente, a toda la naturaleza[57].

En el pasado, muy raramente se ha discutido desde un punto de vista ético la posición de los animales en la Creación, al menos en Europa (las religiones asiáticas piensan de otro modo: por ejemplo, el jainismo; cf. el capítulo primero de este libro). Ello se debe, evidentemente, a que en las tres corrientes principales de la tradición que han

---

[56] Peter Singer, *Practical Ethics*, 1979 [Trad. esp., *Ética práctica*, Barcelona, Ariel 1988. *(N. del T.)*]

[57] Para otros aspectos de este campo de problemas, cf. Kurt Bayertz, *GenEtik*, 1988; S. F. Spicker y H. T. Englehardt (eds.), *Philosophical Dimensions of the Neuro-medical Sciences*, 1976

determinado la imagen occidental del mundo hasta el ascenso de la ciencia moderna —a saber, judaísmo, Antigüedad clásica y cristianismo— se le concede una atención muy marginal a los animales respecto del hombre. Según el mito de la Creación en el Antiguo Testamento, todos los animales, del mar, del aire y de la tierra, están sometidos al dominio del ser humano. De acuerdo con el derecho romano, que es el que, en gran parte, subyace a nuestra concepción del derecho, los animales están equiparados a las cosas (muertas e inanimadas). En el Nuevo Testamento y en la tradición cristiana, el respeto y el amor a los animales sólo puede observarse en algunos pocas (meritorias) excepciones. Según Santo Tomás de Aquino, el que el hombre utilice los animales, los alimente y los mate, es algo que se ajusta al mandato divino. «Dios no le pregunta al hombre qué hace con los bueyes y con otros animales», se dice en la *Suma Teológica*.

Cierto es que también hay pasajes en la Biblia —el ejemplo de Salomón («El hombre no precede en nada al animal»)— que respiran otro espíritu. Y también la tradición cristiana contiene corrientes de pensamiento (aun cuando sean minoría) que no proclaman la dominación incondicional del hombre sobre las criaturas, sino que, más bien, interpretan su posición como la de un fiduciario, un administrador, un pastor que debe responder ante Dios[58].

La filosofía moderna comienza con Descartes, para el cual, el animal es igual a un autómata, sin alma ni sensaciones. La vivisección por avidez de saber científico se extendió a comienzos de la época moderna[59]. En la época de la Ilustración se alzaron voces aisladas que exigían del hombre que respetara a los animales como seres sensibles.

---

[58] Así lo señala, entre otros, Robert Attfield en su ensayo *Western Tradition and Enviromental Ethics*, en Robert Elliot y Arran Gare (eds.), *Enviromental Philosophy*, 1983. Una conmovedora expresión de un amor a las criaturas nacido del espíritu cristiano se encuentra en las palabras del *staretz* (abad) Zosima en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski: «Amad a los animales: Dios les ha dado un comienzo de pensamiento y una inofensiva alegría. No les molestéis, pues, ni les atormentéis, ni les roberis la alegría, no os opongáis a los designios de Dios. Hombre, no te alces por encima de los animales: no tienen pecado, mientras que tú, con tu majestad, envenenas la tierra con tu aparición sobre ella [...].»

La pregunta por el papel del medio ambiente natural en las diferentes religiones es tratada por *Ethik der Religionen*, vol. 5, 1986. Los autores son Sigurd M. Daecke, Alphons van Dijk y otros. El ensayo sobre el cristianismo se esfuerza manifiestamente por darle una apariencia especialmente ecológica.

[59] Descartes no era el mostruo que se podría pensar según esto. Seguramente, lo que le condujo a considerar a los animales como autómatas (sin sentimientos) fue esta reflexión: Dios no puede haber querido que los hombres traten a los seres sensibles como lo hacen con los animales.

De Jeremy Bentham procede la célebre y clásica frase (dirigida contra la opinión de que los animales, por no estar dotados de razón, carecen de interés para la ética):

> La cuestión no es si pueden pensar, tampoco si pueden hablar, sino si pueden «sufrir»[60].

Bentham comparaba el destino de los animales con el de los esclavos negros (la esclavitud se hallaba entonces muy extendida en las colonias), y reclamaba una medida mínima de protección y justicia para ambos. En el siglo XIX, después de largos debates, se aprobaron en Inglaterra las primeras leyes de protección de los animales. Se suscitaron también las primeras protestas contra el consumo de carne. Se supo entonces que grandes partes de la humanidad, por ejemplo, muchos hindúes, se alimentan vegetarianamente sin sufrir daño alguno en su salud. Algunas personalidades como León Tolstói, Bernard Shaw, ya mucho antes, Leonardo Da Vinci, y mucho más tarde, el corredor Paavo Nurmi, mundialmente célebre, rechazaban el consumo de carne.

En nuestro siglo, la discusión sobre nuestro comportamiento para con los animales ha tomado una nueva dimensón. El impulso más importante llegó de los métodos de la moderna cría de animales, y su crítica en la opinión pública. El libro de Ruth *Harrison*[61] *Máquinas animales* desempeñó un papel pionero en esa crítica, semejante al de Rachel *Carsosn*[62] *Primavera silenciosa*, para el conocimiento de los daños que producen en el medio ambiente algunos medios de fumigación. De hecho, en todo el mundo, la cría de gallinas en baterías de ponederas, o de ganado vacuno en angostos establos sin luz, queda muy lejos del idilio que muchos habitantes de las ciudades suelen vincular aun hoy con el concepto de «granja»: vacas pastando en el prado, gallinas correteando por el corral, etc. Algunas aberraciones, como el cebado de terneras con hormonas, han sido abolidas, o disminuidas al menos, en algunos países, pero la mayoría de los habitantes de las ciudades, que ya casi sólo encuentran el animal encima de la mesa, no tienen ni idea de cómo se generan estos animales, como crecen y cómo se matan, o, si la tienen, la reprimen. Quien lea las informaciones que da Ruth Harrison, o mire las fotos que acompañan al libro de Peter Singer,

---

[60] Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1780.
[61] Ruth Harrison, *Animal Machines*, 1964.
[62] Rachel Carson, *Silent Spring*, 1962.

quedará sobrecogido de horror. (Lo mismo vale para los informes sobre experimentos con animales.)

Los filósofos abordan el problema a fondo, renunciando a cualquier llamada a sentimientos como la simpatía o la compasión. Puede partirse de que hoy día existe (en principio, no en la práctica) un amplio acuerdo sobre este principio: bajo el punto de vista de la moral —aplico aquí esta expresión por ser más sencilla que su sinónimo, ética—, todo ser humano tiene derecho a que se respeten su persona y algunos derechos fundamentales, independientemente de su raza, color de piel, inteligencia o género. Se cuenta aquí a todas los seres humanos, sin excluir a ninguno y sin que ninguno cuente más que otro.

Este principio de «igualdad» —o de igualdad de oportunidades, o de consideración hacia los intereses de cada uno— se aplica normalmente —también en la tradición filosófica— sólo al género humano. ¿Está justificado extenderlo para postular que también los intereses de seres vivos no humanos, o determinados grupos de entre ellos, merecen ser considerados? En la frase de Bentham que hemos citado antes, se aduce la capacidad de sufrimiento como criterio para el derecho a ser englobado en la consideración moral; más exactamente, la capacidad de sufrir, pero también de sentir alegría. Si seguimos el consejo de los analíticos del lenguaje, comprobaremos que nuestro uso cotidiano y espontáneo del lenguaje considera que se trata de algo obvio para los animales. Decimos que el perro se alegra, o que está deprimido, o frustrado, que sufre dolores o que quiere a su amo. Que los animales son capaces de sufrimiento es lo que subyace a todas las leyes contra el mal trato a los animales.

Quien asienta a esto, reconocerá que el modo en que nos alimentamos, los métodos de criar animales, matarlos o cazarlos y pescarlos, de experimentar con ellos, utilizarlos para entretenimiento o espectáculo, no es algo ajeno a la moral, sino que está sometido a su juicio.

Ello no significa que el hombre y el animal tengan iguales derechos. Pero sí significa: los hombres no tiene derecho a hacer daño a los animales, al menos, daños evitables. ¿Es inevitable que los animales sean encerrados para toda la vida en un espacio estrechísimo, cuatro o cinco gallinas en una diminuta jaula de alambre con un fondo inclinado, sobre el que no pueden estar de pie y sufren heridas; que se les corte el pico para hacer menos peligrosas las agresiones que inevitablemente resultan de esa aglomeración? ¿Es necesario que los animales sean separados de sus crías, encerrados toda la vida, marcados al fuego, transportados de modo horrible y degollados en una cinta mecánica (a menudo, no sin dolor), para tener carne barata encima de la mesa? ¿No

está desde hace mucho demostrado que el ser humano puede alimentarse sana y suficientemente sin carne?[63].

Como puede verse, si se acepta el principio de que los animales no carecen por completo de derechos morales ni pueden ser descuidados, surgen pronto graves exigencias para con el propio comportamiento. ¿Utilizar productos cosméticos cuyos productores trabajan con experimentos en animales? ¿Comprar huevos procedentes de baterías de ponederas? ¿Consumir carne de ternera cebada industrialmente? ¿O renunciar por completo al consumo de carne, al menos de la carne de animales que poseen sistema nervioso central y son por ello seres sensibles? Los pensadores cuyas reflexiones estoy refiriendo han extraído sus consecuencias radicalmente. Y estas se ven reforzadas por que la alimentación por medio de la cría de animales es un procedimiento muy costoso. Sólo una pequeña parte de las substancias nutritivas que consume el animal llega a aprovechar al ser humano. Si la parte «omnívora» de la humanidad renunciara a la carne, con las substancias nutritivas así ahorradas podría satisfacerse a los hambrientos de este mundo.

Al lector que se sienta iluminado por estos pensamientos, quisiera recomendarle sobre este tema la lectura de algunos libros, aparte de los de Rachel Carson, Ruth Harrison y, sobre todo, Peter Singer[64].

8. Responsabilidad

Esta palabra tan usada fue introducida en el debate sobre la situación actual del ser humano y sus obligaciones por Hans *Jonas* (n. 1903), al publicar su libro *El principio responsabilidad*, en 1979. El subtítulo era: «Ensayo de una ética para la civilización tecnológica»[65]. Hay en el

---

[63] Debe hacerse observar que la argumentación aquí reproducida habla del dolor —dolor evitable— mientras que se elude como problema ético el tema de matar sin dolor a los animales por que sea «útil» para el hombre.

[64] Otra obra de Peter Singer: *«Animal Liberation. New Ethics for our treatment of animals»*, 1976. Otras obras importantes: K. S. Shrader-Frechette, *Enviromental Ethics*, 1981, con contribuciones de numerosos autores y abundantes indicaciones bibliográficas; Tom Regan, *The case for animal rights*, 1987; Roslind Godlovitch, Stanley Godlovitch, y John Harris (eds.), *Animals, Man and Morals. An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, 1971. Un apasionado alegato contra los experimentos con animales es: Hans Wollschläger, *Tiere sehen dich an, oder das Potential Mengele*, 1989.

[65] Mucho antes de Jonas, Walter Schulz le dio el título de «responsabilidad» a su obra *Philosophie in der veränderten Welt* (1972). En 1989, apareció de Walter Schulz, *Grundprobleme der Ethik*.

título una intencionada polémica con respecto al «principio esperanza», título y pensamiento principal de la utopía marxista de Bloch, del cual se ocupa Jonas en amplios pasajes de su libro. Tras estudiar con Husserl y Heidegger, y el teólogo Rudolf *Bultmann*, Jonas tuvo que emigrar en 1933, a causa de su origen judío. Tras varios años en Israel, pasó la segunda parte de su vida en los Estados Unidos, como profesor universitario, ocupándose durante este tiempo, cada vez más intensamente, de la biología, la medicina y la técnica, para acabar convirtiéndose al final en uno de los principales representantes de una ética filosófica que pone en el centro la conservación del ser humano. Originariamente, escribió el libro en su lengua materna alemana, «por las limitaciones que la vida impone y por la premura del objeto», ya que «una formulación de igual valor en la lengua aprendida», esto es, el inglés, habría requerido mucho tiempo. En 1985, Jonas publicó un segundo libro (escrito también en alemán), en el que se ocupa de los problemas de la ética práctica resultantes de la ciencia moderna, especialmente la técnica y la medicina.

En este apartado, quisiera dirigir la atención del lector hacia dos problemas: 1) ¿Tiene el ser humano una responsabilidad para con toda la naturaleza, los animales y las plantas, para con la biosfera, para con toda la Tierra habitable? 2) ¿Alcanza esta responsabilidad más allá de nuestro presente, comprendiendo también la vida de las futuras generaciones?

Un impresionante alegato en favor de la responsabilidad para con la naturaleza entera es obra del australiano John *Passmore*[66]. Consiste en un análisis crítico de las tradiciones dominantes en «Occidente» en relación con la naturaleza (entendida aquí como todo lo que no es el ser humano y sus artefactos, mientras que, en otro sentido más amplio, «naturaleza» incluye también a hombre»). Cuatro problemas prácticos son tratados en profundidad: la contaminación del medio ambiente, el trato con los recursos escasos (riquezas del subsuelo y energía, tierra cultivable, fauna y flora, agua y aire), la conservación de la naturaleza aún intacta en reservas, y el peligro de la superpoblación.

Ciertamente, el problema «hombre y naturaleza» en el sentido que indicamos aquí (el hombre pone en peligro la naturaleza, o la destruye) no ha entrado en la conciencia del público hasta los últimos decenios; pero hace ya más de un siglo, G. P. *Marsch*[67] culpaba al hombre de destruir el equilibrio de la naturaleza, y nada más acabar la Segunda Gue-

[66] John Passmore, *Man's Responsability for Nature*, 2.ª ed. 1980.
[67] G. P. Marsh, *Man and Nature*, 1864.

rra Mundial, Aldo Leopold[68] reclamaba una Ética que conociera y respetara toda la naturaleza (la biosfera de la Tierra) como un conjunto de efectos conexionados entre ellos, del que el hombre es dependiente y de cuya conservación es responsable. (Debe hacerse notar aquí que semejante relación con la naturaleza parece haber sido un rasgo esencial de las religiones y las culturas indias antes de la conquista de América por los europeos[69].)

Si se intenta unir este postulado fundamental con el de la inclusión de los animales en la ética, puede obtenerse un primer orden de gradación. Primero: los seres humanos tienen un derecho ilimitado al respeto de su existencia y sus derechos. Segundo: los animales (o bien aquellos que tienen que ser considerados como seres sensibles) tienen derechos semejantes, pero en caso de conflicto, deben ser pospuestos a los seres humanos. Nota: quien excluye por completo a los animales de la ética, corre el peligro de descuidar entonces los derechos *de los* seres humanos que, como embrión, lactante, niños pequeños, deficientes mentales o perturbados, no pueden hacer notar sus intereses. Tercero: todo lo demás que pertenece al medio ambiente, esto es, plantas y comunidades de vida de cualquier tipo, no tiene «derechos»; pero la razón ordena respetar su existencia, y no sólo por su posible utilidad para el ser humano, sino como valores autónomos.

La reivindicación, tan escuchada hoy día, de una «nueva ética», no debe ser entendida como la de algo directamente opuesto a la anterior: Antes bien, tiene que entroncar con los principios, existentes desde siempre, que reclaman una postura que respete la naturaleza y sus criaturas; en otro caso, una nueva ética carecería de perspectiva alguna de llegar a ser aceptada por muchos.

Mas no sólo hace falta incluir los animales y toda la naturaleza en las discusiones éticas. Hay otra dirección en la que la ética debe avanzar. Prácticamente toda la ética habida hasta ahora —sigo aquí a Hans Jonas— mira hacia el entorno inmediato de una acción, al ahora, al aquí, a la persona de al lado, al «prójimo». Que el hombre pudiera poner en peligro el inmenso océano, toda la naturaleza, era algo inimaginable para nuestros antepasados. Hoy día es posible que el ser humano, en un caso extremo, que *un* ser humano asesine a millones con un arma nuclear. Están los peligros de la contaminación del medio ambiente, residuos radiactivos, accidentes químicos o de técnica

---

[68] Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, 1949.

[69] J. Baird Callicot, *Traditional Indian and Traditional Western European Attitudes to Nature: An Overview*, en R. Elliot y Arran Gare (eds.), *Environmental Philosophy*, 1983.

nuclear, agotamiento de los recursos por explotación exhaustiva o por superpoblación, que pueden amenazar la vida de generaciones lejanas, o incluso la existencia de la humanidad. Los no nacidos no pueden participar en ningún discurso. ¿Tienen, sin embargo, derechos? ¿Tenemos deberes para con ellos? No resulta del todo fácil razonar que un punto de vista como «¿Y a mí qué se me da el futuro? ¡Si yo no tengo niños!» sea inmoral.

Según Jonas, tenemos, en primer lugar, el deber de ponernos claramente a la vista, y la vista de los otros, los peligros que nos amenazan, en toda su dimensión. El temor obra con más fuerza que el deseo, y la mayoría de los hombres saben con muy poca claridad qué deben, pero sí muy decididamente, lo que *no* quieren. Puesto que nuestro saber del futuro no deja de ser siempre incierto, deberíamos, en caso de peligros de tamaño mayor, darle más peso a los malos augurios que al los pronósticos favorables.

Donde mejor se reconoce qué es la responsabilidad es en la relación de padres a hijos. No se trata aquí (en primera línea) de un dar y un recibir. Lo que hay aquí es «el arquetipo de toda acción responsable». Cierto es que apenas sentimos una obligación correspondiente para con nuestros tataranietos que puedan vivir en el siglo XXII.

La veneración por el ser humano, el respeto de la dignidad humana, sin embargo, ordena que conservemos para los seres humanos que hayan de vivir en el futuro la misma posibilidad de vivir *como seres humanos*, en libertad y dignidad; que veamos en la humanidad algo «sagrado, es decir, que no puede lesionarse bajo ningún concepto». Hasta aquí, Jonas.

En otra obra, dedicada expresamente al problema de «qué le debemos a las generaciones del futuro»[70], se manifiestan las más variadas opiniones, también la de que no es reprobable el que hoy utilicemos con tanto derroche recursos no renovables y reduzcamos así las posibilidades de vida de las generaciones del futuro. Como se ve, se trata aquí de un problema eminentemente práctico, pues, *si* aceptamos que tenemos deberes para con los que han de venir, hemos de estar también dispuestos a hacer sacrificios y renuncias por ello.

El problema de los «deberes para con los no nacidos» es afín al de los deberes para con los extranjeros y con los «más lejanos». Si un pueblo está suficiente, o abundantemente abastecido, ¿no es sólo loable, sino que viene exigido por la moral, que este pueblo se sacrifique, que sus miembros renuncien a ventajas para sí, para sus hijos y amigos, con

[70] R. J. Sikora y Brian Barry (eds.), *Obligations to Future Generations*, 1978.

el fin de poder socorrer las necesidades de los que están lejos? En ambos casos, se trata de lo siguiente: ¿hasta dónde llegan (temporal o espacialmente) nuestros deberes? Y si todas las personas renunciaran a reproducirse, ¿no habría ya más generaciones para con las que pudiéramos estar obligados? ¿Es que acaso estamos obligados a conservar el género *homo sapiens*? Algunos pensadores contestan que sí, argumentando que el final del ser humano significaría el final de todos los logros y planes espirituales, artísticos, religiosos y morales. Algo que no convencerá a todo el mundo.

EPÍLOGO

Necesariamente, todo lector crítico soltará un libro como éste con un sentimiento de insatisfacción: ¡Cuántas cosas hay que simplificar o pasar por alto en una exposición breve y de divulgación! Este pensamiento da tácitamente por sentado que la insatisfacción desaparecerá, o al menos disminuirá, en cuanto el esforzado lector se ocupe a fondo, metódicamente, «científicamente», de los problemas que aquí sólo hemos rozado.

Sea como fuere, sospecho que, para el lector que aborda las cosas con más minuciosidad de la que aquí ha sido posible, ese sentimiento de insatisfacción no disminuirá en la última parte, la que trata la filosofía del siglo XX. No es sólo que el estudio de tantas opiniones y teorías contradiciéndose entre sí produzca perplejidad en el lector; le acucia también la pregunta de dónde queda la ganancia duradera de tantos siglos de esfuerzo. ¿Dónde hay una reserva segura de conocimiento? ¿Cuál de sus problemas fundamentales ha conseguido resolver la filosofía de modo convincente? ¿Es la filosofía una ciencia? Si no lo es, ¿es que hay que conformarse con que tenga al menos una función y un efecto clarificador, eventualmente destructivo, con que, quizá, nos haga conscientes de lo inseguro, de lo cuestionable, en el sentido más profundo, de nuestra existencia? Mas ¿hacía falta para eso este tremendo esfuerzo del pensamiento durante siglos?

Más lapidariamente: ¿Tiene la filosofía sentido y valor? ¿Sigue teniéndolos *todavía*? ¿O bien todo lo que podemos saber sobre el mundo (incluídos nosotros mismos) se investiga y discute ya sólo en las ciencias positivas, de modo que la filosofía, a lo sumo, puede ser una reflexión sobre los métodos aplicados (o legítimamente aplicables) en estas ciencias (quedando sin decidir si los investigadores tienen que ocuparse mucho de los resultados de tan sutiles discusiones metodológicas)?

Semejantes preguntas deben ser planteadas *también* porque algunos de los pensadores «encasillados» como principales representantes de la filosofía —piénsese en Heidegger, en Wittgenstein— emprenden, o reclaman, o prometen, ¡una «destrucción» y un final, una liquidación definitiva de todas las filosofías anteriores! Willy *Hochkeppel*, en su

libro *El mito de la filosofía*[1] ha dado una penetrante expresión al extendido malestar que causa la filosofía, el desgarro y a la falta de resultados que puedan ser mostrados.

Por otro lado: justamente en la tarea de resolver los problemas de la humanidad que hoy nos apremian, a la filosofía, ciertamente, no le corresponde tomar decisiones, pero sí tomar parte en el diálogo.

---

[1] Willy Hochkeppel: *Mythos Philosophie*. 1976. Sobre este tema, entre otros, también Jürger Habermas, *Wozu noch Philosophie? (Einleitung zu «Philosophische-politische Profil»*, 1971). [Trad. española, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1983 *(N. del T.)*]

Hans Lenk, *Wozu Philosophie?*, 1974.

ÍNDICE DE NOMBRES

ABBAGNANO, Nicola: 666.
ABELARDO, Pedro: 275, 281, 743.
ADORNO, Theodor W.: 708 s.
ALBERT, Hans: 754.
ALBERTO MAGNO (San): 248, 289 s, 302, 311, 313.
ALCUINO: 272.
ALEMBERT, Jean d': 416.
ALCIBÍADES: 183.
ALEJANDRO DE HALLES: 289.
ALEJANDRO MAGNO: 206, 222, 224.
ALEXANDER, Richard T.: 758.
ALEXANDER, Samuel: 636.
ALFARABI: 283.
AL GAZALI: 286.
ALKINDI: 283
ALTHUSSER, Louis: 681
AMBROSIO DE MILAN (San): 262, 272.
ANAXÁGORAS: 170.
ANAXIMADRO: 155.
ANAXÍMENES: 156.
ANQUETIL-DUPERRON: 558.
ANSELMO DE CANTERBURY (San): 274, 278 s, 295.
APEL, Karl-Otto: 722, 775 s.
ARISTARCO: 323.
ARISTÓTELES: 151, 161, 172, 206 ss, 225, 235, 272, 275, 276, 287, 292, 298, 306, 311, 326, 331, 589, 626, 641 s, 649, 672, 729.
ARISTOXENO: 223.
ARNAULD: 378.
ARRIO: 259 s.
ATANASIO: 239 s.
AGUSTÍN (San): 262 ss, 297, 299.
AUSTIN, John Langshaw: 720.
AVENARIUS, Richard: 697.
AVERROES: 285, 306, 312.
AVICENA: 285, 306.
AYER, Alfred Jules: 772.

BAADER, Franz Xaver von: 355, 503.
BACHOFEN, Johan Jakob: 629.
BACON, Francis: 327, 345 s, 390, 524, 531.
BACON, Roger: 305, 315, 389.
BAEUMKER, Clemens: 648.
BARTH, Karl: 581, 657.
BASILIDES: 256.
BAUCH, Bruno: 610.
BAYLE, Pierre: 365, 379, 407, 527.
BEAUFRET, Jean: 680.
BECHER, Erich: 643.
BEDA: 273.
BENDA, Julien: 621.
BENEDICTO DE NURSIA: 271.
BENEKE, Eduard: 600.
BENTHAM, Jeremy: 532 s, 770, 785.
BERDYAYEV, Nicolai Alexandróvich: 657.
BERGSON, Henri: 376, 621 s, 640, 650, 653, 659.
BERKELEY, George: 391, 395 s, 761.
BERNARDO DE CHARTRES: 280.
BERNARDO DE CLAIRVAUX: 281.
BISMACK, Otto von: 535.
BLOCH, Ernst: 665, 707, 788.
BOCCACCIO, Giovanni: 326.
BOECIO: 240, 273, 275, 276.
BOHME, Jakob: 331, 351 s, 503.
BOHR, Niels: 750.
BOLYAI, Janos: 726.
BOLZANO, Berhard: 650 s.
BOOLE, George: 729.
BOSANQUET, Berhard: 612.
BOUTROUX, Emile: 726.
BOYLE, Tobert: 390.
BRADLEY, Francis Herbert: 604, 612, 734.
BRANDES, Georg: 586.
BRECHT, Bert: 761.
BRENTANO, Franz: 650.
BRIHAPASTI: 67.
BROAD, Charlie Dunbar: 771.
BROUWER, Luizen Egbertus: 713, 732, 745.

BRUNO, Giordano: 231, 327, 341, 658.
BRUNSCHWIG, León: 613.
BUBER, Martin: 665 ss.
BÜCHNER, Ludwig: 600.
BUDA: 67, 71 ss. 150, 336, 570.
BUENAVENTURA: 289.
BULTMANN, Rudolf: 581, 789.
BURCKHARDT, Jacob: 504, 584.

CALVINO: 327, 332.
CAMPANELLA, Tomaso: 339.
CAMPBELL, Donald T.: 756, 757,
CAMUS, Albert: 199, 582, 665.
CARDANO, Jerónimo: 343.
CARLOS Martel: 283.
CARNAP, Rudolf: 736, 739, 741, 745, 751, 773.
CARNEADES: 234.
CARSON, Rachel: 784, 787.
CASIODORO: 272, 274.
CASSIRER, Ernst: 607 s.
CASSMANN, O.: 684.
CHARVAKA: 67.
CHERBURY, Herbert von: 403.
CHLADENIUS, Johann Martin: 755.
CHOMSKY, Noam: 719,
CHU Hsi: 134.
CHURCH, Alonzo: 746.
CICERÓN: 235, 256, 326.
CIPRIANO: 261.
CLEANTES: 227, 229.
CLEMENTE: 255, 257.
COHEN, Hermann: 606.
COLÓN: 322.
COLUMBA: 272.
COMTE, August: 522, 539, 710, 724.
CONFUCIO: 111, 119, 125, 134, 139, 150.
CONSTANTINO EL GRANDE: 246, 339.
COPÉRNICO, Nicolás: 324, 390, 451, 749.
CÓSIMO DE MÉDICI: 326.
COUTURAT: 741.
CRATES: 228.
CRISIPO: 228.
CRISTINA DE SUECIA: 357.
CROCE, Benedetto: 612.
CUSA, Nicolás de: 339.

DANTE ALIGHIERI: 220, 303 s, 537.
DARWIN, Charles Robert: 166, 532, 687, 780.
DELEUZE, Gilles: 681.
DEMÓCRITO: 168, 232, 626.
DERRIDA, Jacques: 681,
DESCARTES, René: 231, 357 ss, 374, 392, 407, 534, 652, 692, 729, 784.
DEUSSEN, Paul: 53, 65, 103.
DEWEY, John: 633, 692.
DIDEROT, Denis: 143, 416.
DILTHEY, Wilhelm: 628, 630, 653, 689, 711, 755, 759.
DIÓGENES (de Sínope): 221.
DIÓGENES LAERCIO: 153.
DIONISIO AREOPAGITA: 271.
DIONISIO DE SIRACUSA: 185.
DJILAS, Milovan: 708.
DOSTOIEVSKI, Fiodor Mijáilovich: 657.
DRIESCH, Hans: 626, 635
DROYSEN, Johann Gustav: 224.
DUNS ESCOTO: 307 s, 311, 313, 389, 648.
DUPERRON, Anquetil: 104.

EBNER, Ferdinand: 668.
ECKAHRT: v. Maestro Eckhardt.
ECO, Umberto: 609.
EHRENFELS, Christian Barón de: 627.
EHRLE, Franz: 648.
EIGEN, Manfred: 766.
EINSTEIN, Albert: 526, 617, 624, 698, 750, 763.
ELOÍSA: 281.
EMPÉDOCLES: 166.
ENESIDEMO: 221.
ENGELS, Friedrich: 548, 698 s.
EPICTETO: 227.
EPICURO: 232, 251, 257.
ERASMO: 326.
ERDMANN, Johann Eduard: 612.
ERÍGENA (Juan Escoto): 277 s.
EUCKEN, Rudolf: 653.
EUCLIDES: 726, 729.
EUDEMO: 222.
EZEQUIEL: 150.

FABRE, Jean-Henri: 689.
FECHNER, Gustav Theodor: 600.
FEDERICO II (el grande): 411, 428, 463.
FEDERICO GUILLERMO I: 463.
FEDERICO GUILLERMO IV: 503, 547.
FEIGL, Herbert: 743.
FEUERBACH, Ludwig: 480, 545, 550.
FEYERABEND, Paul K.: 748.

FICHTE, Johann Gottlieb: 495, 502, 510, 558, 581.
FICINO, Marsilio: 326.
FILIPO DE MACEDONIA: 206.
FILOLAO: 159.
FILÓN: 236, 239.
FISCHER, Kuno: 612.
FÖRSTER, Heinz von: 759.
FÖRSTER-NIETZSCHE, Elisabeth: 599.
FOUCAULT, Michel: 682.
FOURIER, Charles: 523.
FRANCK, Sebastian: 351.
FRANK, Philippe: 737, 750.
FRAUENSTÄDT, Julius: 563.
FREGE, Gottlog: 617, 729, 736.
FREUD, Sigmund: 603, 618, 651, 687, 693, 711, 729.
FREYER, Hans: 632.
FRIEDMANN, Hermann: 627.
FRIES, Jakob Friedrich: 600, 604.

GADAMER, Hans-Georg: 755.
GALILEO GALILEI: 324, 390, 749.
GANDHI, Mahatma: 56, 71.
GARAUDY, Roger: 681, 710.
GARGI: 58.
GARRIGOU-LAGRANGE, Gontran Réginald: 648.
GASSENDI, Pierre: 381.
GAUSS, Karl Friedrich: 617, 726.
GAUTAMA: 91.
GEHLEN, Arnold: 685, 691.
GENTILE, Giovanni: 613.
GEORGE, Stefan: 628.
GEULINX, Arnold: 363.
GILSON, Étienne: 648.
GLASERFELD, Ernst von: 759.
GÖDEL, Kurt: 737, 762.
GOETHE, Johann Wolfgang: 104, 143, 167, 205, 231, 257, 332, 345, 376, 425, 491, 559, 598.
GOGARTEN, Friedrich: 581.
GOODMAN, Nelson: 752.
GORBACHOV, Mijáil: 706.
GORGIAS: 176.
GRABMAN, Martin: 648.
GREEN, Thomas Hill: 532.
GREGORIO I, papa: 271.
GREGORIO DE NISA: 272.
GROSSETESTE, Roberto: 305.
GROTIUS HUGO (Grocio): 335.
GUATTARI, Felix: 680.
GUILLERMO de Champeaux: 279 s, 281.
GUILLERMO DE MOERBECKE: 291.
GUILLERMO DE OCCAM: 308, 310, 313, 389.
GUTBERLET, Konstantin: 648.
GUYAU, Marie-Jean: 624.

HÄBERLIN, Paul: 636.
HABERMAS, Jürgen: 710, 723.
HAECKEL, Ernst: 534.
HAHN, Hans: 737.
HALLER, Albrecht von: 574.
HARIVARMAN: 85.
HARRISON, Ruth: 784, 787.
HARTMANN, Eduard von: 602.
HARTMANN, Nicolai: 637, 641, 649, 698, 725.
HARUN AL-RASHID: 283.
HASTINGS, Warren: 104.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: 86, 166, 355, 501, 507 s, 529, 533, 543, 578, 581, 600, 601, 604, 612, 647, 649, 674, 695, 701, 709, 728.
HEIDEGGER, Martin: 156, 588, 658, 663, 665, 669 s, 680, 718, 739, 755, 793.
HEISENBERG, Werner: 701, 759.
HELMHOLTZ, Hermann von: 598, 726.
HELVÉTIUS, Adrien: 418.
HERÁCLITO: 163, 166, 204, 228, 264, 510, 588, 675, 718.
HERBART, Johann Friedrich: 600, 604.
HERDER, Johann Gottfried von: 104, 493, 598, 685, 687, 718.
HERODOTO: 156, 686.
HERTZ, Heinrich: 726.
HESÍODO: 148, 159.
HILBERT, David: 726, 733, 745.
HOBBES, Thomas: 336, 390, 421.
HOCHKEPPEL, Willy: 767, 793.
HOLBACH, Dietrich von: 418.
HÖLDERLIN, Friedrich: 671, 675.
HOMERO: 148, 159.
HORACIO: 225, 233, 256.
HORKHEIMER, Max: 708.
HSUN TSE: 132.
HUBBLE, Edwin: 619.
HUI SHI: 128.
HUMBOLDT, Alexander von: 492, 718, 719.
HUME, David: 233, 391, 398, 404, 406, 436, 531, 725, 734, 761

HUSSERL, Edmund: 650, 653, 665, 670, 671, 728, 755.
HUTTEN, Ulrich von: 326.
HUXLEY, T. E.: 779.
HUYGHENS, Christian: 377, 390.

IRENEO: 261.
ISIDORO DE SEVILLA: 272.

JACOBI, Friedrich Heinrich: 376, 481, 493.
JACOBY, Günther: 636.
JAMBLICO: 240.
JAMES, Henry: 631.
JAMES, William: 631.
JANSENIO (Cornelius Jansen): 363.
JASPERS, Karl: 33, 587, 658, 667.
JEAN PAUL: v. Richter.
JENÓFANES: 159.
JENOFONTE: 181.
JEREMIAS: 150.
JERÓNIMO (San): 255.
JESUCRISTO: v. «Cristianismo».
JONAS, Hans: 787.
JUAN DAMASCENO: 272.
JUNG, Carl Gustav: 619.
JUSTINO MÁRTIR: 255.
KAFKA, Franz: 657.
KANADA: 91.
KANT, Immanuel: 44, 231, 341, 430, 490, 491 s, 495, 502, 519, 524, 562, 578, 581, 583, 600, 604, 611, 617, 632, 636, 641, 646, 649, 658, 661, 738, 749, 757, 761, 774.
KAPILA: 92.
KATYAYANA: 58.
KEPLER, Johannes: 158, 323, 390.
KEYNES, John Maynard: 713.
KEYSERLING, Hermann Duque de: 629.
KIERKEGAARD, Sören: 576, 656, 658, 660.
KIRCHHOFF, Gustav Robert: 727.
KLAGES, Ludwig: 597, 628.
KNUTZEN, Martin: 435.
KOFFKA, Kurt: 627.
KÖHLER, Wolfgang: 627.
KOLAKOWSKI, Leszek: 708.
KROPOTKIN, Piotr: 779.
KUHN, Thomas: 747.
KUNG SU LUNG: 128.

LACAN, Jacques: 681.
LAKATOS, Imre: 748.
LAMETTRIE, Julien Offray de: 417, 626.
LANDMANN, Michael: 648.
LANGE, Friedrich Albert: 605.
LAO TSE: 119, 134, 137, 150.
LAPLACE, Pierre: 434.
LAVELLE, Louis: 636.
LAVOISIER, Antoine-Laurent de: 747.
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: 143, 257, 340, 355, 356, 362, 377, 389, 426, 434, 534, 602, 650, 692, 729.
LENIN: 552, 697, 703.
LEÓN I, Papa: 271.
LEÓN XII, Papa: 648.
LEONARDO DA VINCI: 327.
LEOPOLD, Aldo: 789.
LEUCIPO: 167.
LÉVINAS, Emmanuel: 680, 683.
LICHTENBERG, Georg Chritoph: 563.
LIEBERT, Artur: 607.
LIEBMANN, Otto: 605, 711.
LIPPS, Hans: 665, 718.
LITT, Theodor: 628, 631.
LOBACHEVSKY, Nicolai Ivánovich: 726.
LOCKE, John: 231, 379, 391, 403, 422, 435, 524, 531, 689.
LOMBROSO, Cesare: 572.
LORENZ, Konrad: 576, 779.
LOTZE, Rudolf Hermann: 602.
LUCRECIO: 233.
LUHMAN, Niklas: 710.
LUIS XIV: 406, 408, 424, 428.
LUIS NAPOLEÓN: 522.
LUKÁCS, Georg: 707.
LUTERO, Martín: 317, 327, 329 s, 351, 581.

MACH, Ernst: 697, 711, 727.
MAESTRO ECKARDT: 248, 313 s, 666.
MAGALLANES, Fernando: 323.
MAHAVIRA: 66, 69, 150.
MAHOMA: 282.
MAIMÓNIDES: 287.
MAINE DE BIRAN, François-Pierre: 522.
MAISTRE, Joseph de: 522.
MALEBRANCHE, Nicole: 363.
MANDELBROT, Benoit: 764.
MANI: 258.
MAQUIAVELO, Nicolás: 334.
MARCEL, Gabriel: 617.
MARCIANO CAPELLA: 272, 274.
MARCIÓN: 256.

MARCO AURELIO: 227, 229.
MARCO POLO: 143.
MARCUSE, Herbert: 709.
MARITAIN, Jacques: 648.
MARSH, G. P.: 788.
MARX, Karl: 426, 489, 520, 531, 540, 547 s, 687, 695, 707, 724.
MAUSBACH, Joseph: 648.
MAUTHNER, Fritz: 715, 718.
MAYER, Robert: 726.
MEIER, Georg Friedrich: 755.
MEINONG, Alexius: 650.
MELANCHTHON, Philipp: 331.
MENCIO: 115, 130, 142.
MENDEL, Gregor: 781.
MENDELSSOHN, Moses: 428, 480, 493.
MENGER, Karl: 737.
MENG TSE: v. Mencio.
MERLEAU-PONTY, Maurice: 665.
MERSENNE: 357.
METTERNICH (Príncipe): 491.
MILL, John Stuart: 532, 771.
MOLESCHOTT, Jacob: 600.
MONTAIGNE, Michel: 233, 328.
MONTESQUIEU, Charles-Louis de Sécondat, Barón de la Brède: 408.
MOORE, George Edward: 733 s.
MORGAN, C. Lloyd: 756.
MORO, Tomás: 338.
MORRIS, Charles: 608.
MORUS, Thomas: v. Moro.
MO TI: 126, 135, 532.
MÜLLER, Max: 104.

NAGARYUNA: 84, 86.
NAPOLEÓN I: 518, 522.
NATORP, Paul: 607.
NESTROY, Johan Nepomuk: 716.
NEURATH, Otto: 736,745.
NEWTON, Issac: 304, 355, 390, 410, 669, 747.
NICOLAI, Friedrich: 428.
NIETZSCHE, Friedrich: 105, 166, 205, 376, 425, 489, 534, 583 s, 612, 618, 620, 653, 658, 690, 711.
NOVALIS (Barón de Hardenberg): 502.

OCCAM: v. Guillermo de Occam.
OGDEN, C. K.: 719.
ORÍGENES: 255, 259.
ORTEGA Y GASSET, José: 631.
OVERBECK, Franz: 584.

Pablo (San): 245, 254.
PALAGYI, Melchor: 628.
PANNINI: 90.
PARACELSO: 343.
PARMENIDES: 160, 162, 168, 675.
PASCAL, Blas: 364.
PASSMORE, John: 788.
PATRIZZI, Francesco: 343.
PAUL, Jean (Johannes Friedrich Richter): 607.
PEANO, Giuseppe: 741.
PEDRO Lombardo: 289.
PEIRCE, Charles Sanders: 307, 632, 711, 729.
PERICLES: 146.
PETRARCA: 326.
PIAGET, Jean: 757.
PÍO X, Papa: 647.
PIRRÓN DE ELIS: 233.
PITÁGORAS: 156 s, 166.
PLANCK, Max: 617, 651, 728.
PLATÓN: 149, 151, 160, 175, 179, 181 s, 212, 220 s, 225, 235, 251, 265, 276, 297, 452, 564, 589, 612, 640, 718, 723, 774.
PLESSNER, Helmut: 692.
PLETÓN: 326.
PLOTINO: 237, 658.
POINCARE: 726.
POMPONAZZI, Pietro: 326.
POPPER, Karl Raimund: 205, 723, 748, 749 s, 753, 756, 759, 774.
PORFIRIO: 237, 276.
PORTMANN, Adolf: 691.
POSIDONIO: 227, 256.
PROCLO: 240.
PROTÁGORAS: 176.
PROUDHON, Pierre-Joseph: 421, 523, 548.
PRZYWARA, Erich: 648.

QUINE, Willard van Orman: 743, 745.

RANKE, Leopold von: 544.
RAWLS, John: 777.
REICHENBACH, Hans: 736.
REID, Thomas: 439.
REIMARUS, Hermann Samuel: 428.
RENOUVIER, Charles: 612.
RENSCH, Bernhard: 757.
RICHARDS, I. A.: 719.

RICHTER, Johannes Friedrich (Jean Paul): 603.
RICKERT, Heinrich: 609.
RICOEUR, Paul: 681.
RIEDL, Rupert: 757, 761.
RIEMANN, Brenhard: 726.
RILKE, Rainer Maria: 657, 675, 713.
ROHDE, Erwin: 583.
ROSCELINO: 280.
ROSENHAHN, David L.: 759.
ROSENZWEIG, Franz: 666.
ROTHACKER, Erich: 631.
ROUSSEAU, Jean-Jacques: 419 s, 426, 492.
RUSSELL, Bertrand: 637, 713, 730, 733, 736, 749.
RUYSBROEK, Johannes: 317.
RYLE, Gilbert: 720.

SAINT-MARTIN, Louis-Claude: 354, 503.
SAINT-SIMON, Claude-Henri de: 523, 724.
SAKKAS: 237.
SANKARA: 100, 139.
SANTAYANA, George: 636.
SARTRE, Jean-Paul: 582, 653, 658, 661, 666 s, 670.
SAUSSURE, Ferdinand de: 608, 619, 718.
SAVIGNY, Friedrich Carl von: 544.
SCHELER, Max: 653, 670, 688.
SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von: 104, 345, 355, 501 s, 507, 512, 519, 569, 581, 602, 604, 658.
SCHILLER, Ferdinand C. S.: 634.
SCHILLER, Johann Christoph Friedrich von: 231, 423, 425, 482, 491, 508, 686.
SCHLEGEL, August Wilhelm: 483, 502.
SCHLEGEL, Friedrich: 104, 483, 502.
SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: 494, 718.
SCHLICK, Moritz: 715, 736.
SCHOPENHAUER, Arthur: 57, 104, 376, 489, 558 s, 583, 598, 602, 604, 612, 618, 621, 670.
SCHRÖDINGER, Erwin: 750, 758.
SCHULZE, Gottlob Ernst: 481, 492.
SCHWENCKFELD, Kaspar: 351.
SÉNECA, Lucio Aneo: 227.
SEUSE, Heinrich: 316.
SEXTO EMPÍRICO: 234.
SHAKESPEARE, William: 327.
SIDDHARTA: v. Buda.
SIDGWICK, Henry: 532.
SIGERIO DE BRAVANTE: 292.
SILVESTRE I, Papa: 339.
SIMMEL, Georg: 620, 628, 629.
SINGER, Peter: 783, 787.
SMITH, Adam: 406.
SÓCRATES: 151, 160, 177 s, 184, 193, 225, 576, 582, 589, 592.
SOLDVIOV, Vladimir: 613.
SPAEMANN, Robert: 685, 777.
SPENCER, Herbert: 166, 531, 533 ss, 621.
SPENGLER, Oswald: 340, 628, 630.
SPINOZA, Benedictus de: 231, 287, 345, 356, 362, 365 ss, 389, 491, 502, 602, 650, 658, 749.
SPRANGER, Eduard: 631.
STALIN, Joseph Vissarionovich: 703, 704.
STAMMLER, Rudolf: 607.
STENIUS, Eric: 716.
STEVENSON, C. L.: 772.
STIRNER, Max: 548.
STORCH, Otto: 691.
STRASSMANN, Fritz: 764.
STRAUSS, David Friedrich: 544.
STRAWSON, Peter F.: 721.
SUÁREZ, Francisco: 332.
SWEDENBORG, Emanuel: 436.

TAI TUNG-YUAN: 140.
TALES: 154.
TARSKI, Alfred: 637, 740.
TAULER, Johann: 316.
TELESIO, Bernardo: 343.
TENG SHI: 117.
TEOFRASTO: 223.
TERTULIANO: 254, 261.
THOMASIUS, Christian: 429.
TIECK, Ludwig: 502.
TOLSTÓI, Leo: 767.
TOMÁS DE AQUINO (Santo): 139, 248, 274, 291 s, 312, 647, 784.
TOMÁS DE KEMPIS: 317.
TRAKL, Georg: 713.
TROETLSCH, Ernst: 631.
TUNG CHUNG-SHU: 143.

UEXKÜLL, Jakob von: 692.
UNAMUNO, Miguel de: 657.

VAIHINGER, Hans: 610 s.
VALENTINUS: 256.
VASCO DE GAMA: 323.

VASUBANDHU: 85.
VICO, Giovanni Battista: 759.
VIETA (François Viète): 729.
VIRGILIO: 256, 303.
VISCHER, Friedrich Theodor: 517.
VOLLMER, Gerhard: 757.
VOLTAIRE (François-Marie Arouet): 143, 407, 409 s, 424, 426, 527, 585.
VORLÄNDER, Karl: 607.
VUKETIS, M.: 757.

WAGNER, Richard: 584.
WAN-CHUNG: 135.
WANG YANG-MING: 139.
WATZLAWICK, Paul: 759, 761.
WEIERSTRASS, Karl: 651.
WEIGEL, Valentin: 351.
WENZL, Aloys: 642.
WERTHEIMER, Max: 627.
WHITEHEAD, Alfred North: 637, 641, 649, 730, 733, 749.
WHORF, Benjamin Lee: 719.
WILSON, Edward O.: 780.
WINDELBAND, Wilhelm: 609.
WITTGENSTEIN, Ludwig: 712 s, 722, 736, 759.
WOLFF, Christian: 143, 386, 426, 435.
WUNDT, Wilhelm: 602.

YAGNAVALKA: 58, 62 s, 100.

ZARATUSTRA: 150.
ZENÓN (de Elea): 161, 226,
ZENÓN EL ESTOICO: 226.
ZWINGLIO, Ulrico: 327, 332.

ÍNDICE DE MATERIAS

academia platónica: 184, 222.
acción comunicativa: 711.
adiáfora: 230.
«Aforismos de la sabiduría de la vida»: 560.
agnosticismo: 105, 115.
ahakara: 93.
ahimsa: 71.
amenazas para el medio ambiente: 679, 765.
amor platónico: 191.
Anales de primavera y de verano: 114.
análisis categorial: 642.
analítica trascendental: 445.
ancilla theologiae: 274
angustia: 656, 670, 673.
animales: 783.
animismo: 525.
antinomia (de Kant): 453.
antítesis: 86, 511.
antropología filosófica: 618, 685, 718.
apatheia: 230.
apologistas: 254.
a posteriori: 440.
a priori: 440, 565, 617, 641, 738.
araniakas: 52.
arios: 49.
aritmética: 475.
armonía preestablecida: 382.
ascetismo: 70, 102, 259, 573.
Así habló Zaratustra: 585.
asticas: 89.
«astucia de la razón»: 518.
ataraxia: 232.
atarvaveda: 52.
ateísmo: 95, 415, 417, 664, 674.
Athenäum: 483.
atmán: 59 s, 67, 93, 100, 575.
atomismo lógico: 734.
autoalienación: 551.
autonomía (Kant): 458.

base y superestructura: 648, 702.
bhagavad-gita: 90.
biología como ciencia principal: 619.
brahmacarin: 63.
brahmán: 59 s, 67, 575.
brahmanes: 55, 63.
budismo: 71, 80, 137, 141, 401, 639.
budismo zen: 83, 87, 137.

Caaba: 283.
Cábala: 286
cambio de paradigma: 747.
capitalismo: 554, 705.
«casa del ser»: 675.
castas: 55.
causa material, formal, eficiente y final: 216.
causalidad, ley de la causalidad: 169, 401, 459, 619, 646, 701.
categorías: 210, 446 s, 468, 636, 642 s, 672.
categorías fundamentales. 643.
chino (lengua): 107 s.
chinoiserie: 143.
chudras: 55.
chung-yung: 114, 133, 139.
cien escuelas: 110.
ciencia natural: 325, 348, 441, 450, 528, 600, 603, 609, 617, 679, 736, 746, 762, 776.
ciencia unificada: 745.
Círculo de Viena: 712, 735 s, 742, 744, 749, 771.
Ciudad de Dios: 263, 270.
ciudad ideal (Estado ideal, Platón): 199.
civil rights: 769.
Club Voltaire: 754.
código de Manu: 90.
cogito ergo sum: 265, 359.
comprensivo, lo (*das Umgreifende*): 659.
concepto e intuición: 438.
conciencia: 181, 459.
Concilio de Nicea: 260.
conductismo: 743.
confucianismo: 110, 111 s, 126, 129, 134, 141.

consecuencialismo: 770.
constructivismo, constructivistas: 758 s.
contrato social: 421, 778.
cosa en sí: 480, 566, 725.
cosmos: 157, 225.
credo ut intelligam: 299.
cristianismo: 151, 183, 226, 231, 236, 245, 252, 410, 573, 578, 580, 589, 592, 654, 687, 705.
Crítica del Juicio: 464.
Crítica de la razón práctica 455 s.
Crítica de la razón pura: 430 s.
cualidad y cantidad como categorías: 210, 447.
cualidades primarias y secundarias: 393.
cultos a Dionisios: 149.
cura (*Sorge*): 672.

daimonion: 181.
darma: 75, 639.
deber e inclinación: 460, 482.
deísmo: 403, 415.
demiurgo: 257.
democracia: 117, 198, 775.
dependencia de los estratos de ser: 644.
derecho, filosofía del derecho: 41, 130, 175, 188, 332, 335, 409, 421, 472.
derecho de ciudadanía universal (*Welt bürgerrecht*): 474.
derecho a la revolución: 132, 473.
derecho natural: 724, 778.
dialéctica: 82, 86, 162, 165, 192, 451, 508 s, 529, 543, 699, 774.
dialéctica real: 702.
dialéctica trascendental: 451 s.
diálogos platónicos: 185.
dinamismo: 633.
división de poderes: 409.
doble verdad: 312.
doctrina del Ying-yang: 110, 135 s, 139.
doxografías: 153.

eclécticos, eclecticismo: 153, 222, 234.
écrasez l'infame: 414.
Edad Media china: 134.
Éfeso: 163.
élan vital: 622.
eleatas: 159.
emanación: 239, 314.
empíricos, empirismo: 299, 389 s, 397, 436, 724.
empiriocriticismo: 697, 727.
empirismo lógico: vid. «neopositivismo».
enciclopedistas: 416.
Enéadas. 237.
epicúreos: 151, 232.
época ching: 139.
edad hímnica: 53.
época ing: 139.
época sung: 139.
escépticos, escepticismo: 69, 151, 174, 233, 262, 417.
Escolástica, escolásticos: 247, 273 s, 276, 287 s, 305 s, 321, 331, 647, 650, 717, 726, 728.
escuelas aristotélicas: 222.
escuela cínica: 221.
escuela cirenaica: 221.
escuela de Francfort: 708 s.
escuela histórica: 543.
escuela de lógica de Varsovia: 740.
escuela de Marburgo: 606.
escuela megárica: 221.
escuelas socráticas: 221.
escuela suroccidental alemana: 609.
escuela de la razón: 114.
espacio y tiempo: 394, 443 s, 468, 621, 636, 691, 697.
esperanto: 741.
espíritu como adversario del alma: 628.
espíritu subjetivo, objetivo y absoluto: 515.
esse est percipi: 396, 761.
Estado, filosofía del Estado: 42, 116 s, 186, 196 s, 202, 218, 300, 332, 337, 428, 472, 499, 516, 529, 541, 775.
Estado del bienestar: 540.
estética: 41, 466, 507, 517, 571.
estética trascendental: 442.
estoicos, estoicismo: 151, 226, 235, 478, 686.
estratos del ser: 643.
L'état c'est moi: 428.
ética: 41, 44, 70, 75, 115, 122, 158, 176, 194, 217, 227, 229, 232, 239, 259, 299, 368, 402, 455, 476, 481, 491, 499, 529, 533, 541, 573, 623, 626, 654, 669, 704, 742, 766, 771, 775, 779, 787.
ética del discurso: 775.
evolución: 534, 537.
excentricidad: 674.
existencia, existencialismo, filosofía de la existencia: 504, 578, 634, 656, 660, 666,

existenciario: 672.

falsación: 751.
fe y saber: 44, 294, 312.
fenomenología: 635, 641, 650.
ficción, ficcionalismo: 610.
filosofía del como-si: 610 s.
filosofía social crítica: 707 s.
filosofía de la vida: 490, 504, 612, 620, 634, 650, 653, 657.
filosofía analítica: 718, 744.
filosofía árabe: 284 s.
filosofía de la identidad: 504.
filosofía judía de la Edad Media: 248, 284.
filosofía hindú: 49 s, 558, 565, 574.
filosofía trascendental: 442, 479, 496.
filósofos de la fe: 491 s.
física nuclear: 617.
fisicalismo: 743, 746.
fisión nuclear: 764.
formas de juicio: 447.
fractales: 764.
función de descarga del lenguaje: 694.
función de verdad: 731.

geometría: 445, 617.
geometría no euclídea: 617, 726.
gnothi seauton: 182.
gnosis, gnósticos: 256 s, 272.
gnosis cristianizante: 256.
gnosis judaizante: 256.
gnosis paganizante: 256.
graeca graece: 168.
«Gran ciencia»: 114, 117.
Grande Encyclopédie: 413, 416, 527.
grihasta: 62.
guerra de todos contra todos: 336.
guerras del Peloponeso: 178.
gunas: 93.

helenismo: 224 s.
hermanos de la pureza: 284.
hermenéutica: 755.
heteronomía: 458.
hinayana: 81, 85
historia, filosofía de la historia: 41, 413, 471, 493, 509, 517, 525, 529, 552, 569, 612, 630, 774.
historicidad: 661.
historicismo: 627, 654, 774

humanidad: 230, 493.
humanismo, humanistas: 141, 325 s, 634, 773.

I Ching: 110, 112.
idea (Kant): 452, 468.
idea (Platón): 191.
idealismo: 490, 491, 498, 512.
idealismo alemán: 491 s.
ideas innatas: 392.
ideología: 704.
ido: 741.
ídolo (Francis Bacon): 348.
igualdad de derechos de la mujer: 765.
Ilustración: 389, 406 s, 426 s, 620, 717.
imperativo categórico: 457, 468, 773.
inconsciente, lo: 264, 575, 596, 605, 618.
indeterminismo: 750.
individualismo (Renacimiento): 321.
inducción: 211, 751, 753.
instauratio magna: 347.
interlingua: 741.
intocables: 56.
intuición: 105, 621.
«intuición de esencias»: 650.
intuicionismo: 732, 745.
inventos y descubrimientos: 322.
islam: 247, 284.

jainismo: 69, 80, 150.
jansenismo, jansenistas: 362.
jasidismo: 666.
juego de lenguaje: 717, 722.
Juicio: 450, 464.
juicios analíticos y sintéticos: 441.
juicios sintéticos *a priori:* 441.
justo medio: 133, 140.

karma: 64, 77.
ki: 139.
ksyatras: 55.

latino sine flexione: 741.
legalismo, legalistas: 110, 130.
leninismo: 556.
lenguaje, filosofía del lenguaje: 36, 38, 41, 492, 609, 619, 669, 675, 694, 704, 712, 718, 740, 747, 771.
lenguajes artificiales: 723, 729, 741, 747.
lenguas indoeuropeas: 49

ley biogenética fundamental: 535.
ley de los tres estadios: 525.
ley de la naturaleza: 325, 609, 726, 751.
li (razón): 139.
libertad de investigación, de ciencia: v. «libre albedrío».
libre albedrío: 268, 299, 308, 459, 481, 569, 645.
librepensadores: 403.
libro de las canciones: 113.
libro de los documentos: 113.
libro de los ritos: 113.
libro de las transformaciones: 112.
Liceo: 206.
Li ji (libro de los ritos): 113.
lingüística: 492, 608, 619, 669, 704.
lógica: 41, 208, 442, 513, 611, 651, 728.
lógica de la negación: 83.
logicismo: 745.
logística: 729.
Logos: 164, 225, 228, 237, 718.
lucha de clases: 554.
lucha por la supervivencia: 534.
Lun Yi: 114.

mahabaharata: 90.
mahayana: 81, 86.
Manifiesto comunista: 548, 554.
maniqueos, maniqueísmo: 258, 262.
mantras: 52.
marxismo: 165, 504, 547 s, 681, 695, 750.
matemáticas: 157, 356, 378, 402, 441, 528, 534, 617, 637, 651, 726, 732, 737, 749, 754.
materia: 92, 618, 696.
materialismo, materialistas: 67, 416, 490, 498, 522, 543, 548, 605, 618, 696, 724.
materialismo dialéctico: 548, 699.
materialismo histórico: 552, 702.
maya: 61, 93, 101, 565, 575.
mecánica cuántica, teoría cuántica: 617, 651, 728.
mecánica ondulatoria: 617.
metafísica: 41, 191, 208, 214, 380, 436, 497, 504, 515, 524, 564, 589, 621, 634, 641, 649, 724, 727, 738, 753.
Metafísica del amor sexual: 658.
metalenguaje: 723, 740.
metamatemática: 745.
método socrático: 181.
Mileto: 154.
misterios eleusinos: 149.
mística, místicos: 240, 248, 258, 272, 313, 351, 575, 623, 667, 689.
mística sacrificial: 52, 55.
modalidad (como categoría): 447.
mohenyo-daro: 49.
motismo: 110, 126, 129, 135.
moksha: 64, 95.
mónada, teoría de las mónadas: 341, 345, 380, 434, 639.
monoteísmo: 525.
moral: v. «ética».
moral de señores y moral de esclavos: 590.
mundo (primero, segundo, tercero, Popper): 734.
mundo como voluntad y representación 564.
música: 156, 573, 584.

nada (Heidegger): 674.
nasticas: 89.
natura naturans, natura naturata: 369.
naturaleza, filosofía natural: 42, 154, 163, 207, 212, 323, 343, 348, 369, 380, 433, 503, 505, 514, 782.
neoconfucianismo: 110, 137.
neoescolástica: 302 ,612, 647.
neofichteanismo, neofriesianismo, neohegelianismo: 612.
neokantismo: 490, 604, 641, 650, 723.
neomotismo: 110.
neoplatónicos, neoplatonismo: 149, 151, 237, 272, 278, 285.
neopositivismo: 634, 650, 723, 725, 735, 738.
neopitagorismo: 159.
nihilismo: 85, 598.
nirvana: 76, 79, 575.
nominalismo, nominalistas: 214, 248, 276, 280, 310, 321, 743.
no violencia: 70.
nueva metafísica: 634, 641.

ocasionalismo: 362.
oligarquía: 197.
olvido del ser: 672.
ontología: 41, 635, 641, 727, 754.
ontología fundamental: 581, 672.
«opio del pueblo»: 706.
orden dominica: 289, 314.

orden franciscana: 289.
ordinary language philosophy: 720, 736, 744.
orfismo: 149, 205.

Padres de la Iglesia: 253, 306.
panteísmo: 229, 345, 369, 545, 654.
paradojas de Zenón: 162.
parias: 55.
patrística: 247, 249, 260, 270.
peripatéticos: 222.
persona: 654, 671, 690.
pesimismo: 58, 413, 569, 592.
pinyin: 109.
pitagóricos: 149, 156.
pitagorismo: 204.
platónicos, neoplatonismo, escuelas platónicas: 222, 262.
pluralismo: 620, 633, 734.
politeísmo como etapa de la evolución espiritual: 526.
positivismo: 490, 522, 531, 537, 544, 605, 711, 724.
positivismo lógico: v. «neopositivismo».
post hac/proper hoc: 401.
pragmatismo: 611, 632 s, 650, 692, 726.
presocráticos: 150, 153 s, 675.
Principia mathematica: 637, 713, 730, 733.
prakriti: 92.
predestinación: 268.
pro et contra: 275.
problemas aparentes: 727, 738.
propiedad privada: 555, 724.
pruebas de la existencia de Dios: 279, 296, 404.
principio dialógico: 667, 683, 692.
problema cuerpo-alma, problema psicofísico: 363, 600, 692.
«¡(La) propiedad es un robo!»: 421.
psicoanálisis: 205, 603, 618, 651.
psicologismo: 600, 651.
purusha: 92.

racionalismo: 435.
racionalismo crítico: 749, 755, 775.
realismo, escolástica: v. «universales».
realismo crítico: 603, 641, 649, 725.
rearme moral: 117.
Reforma: 329.
regla de oro: 116, 127, 777.
relación como categoría: 210, 447.
relación de indeterminación: 762.
relativismo: 630, 654.
religión, filosofía de la religión (para Edad Media): 37, 41, 54, 67, 71, 148, 159, 165, 245 s, 342, 351, 364, 368, 384, 402, 410 s, 414, 423, 455, 461, 471, 494, 500, 503, 525, 540, 545, 578 s, 592, 623, 632, 666 s, 705, 734, 784; v. «cristianismo».
religión griega: 148, 159, 164.
religión de la razón: 403.
Renacimiento: 321 ss, 325.
responsabilidad para con las generaciones futuras: 790.
revisionistas: 703.
Revolución francesa: 406, 417, 425, 479, 706.
Rigveda: 51.
Romanticismo: 425, 490, 491, 501, 620, 626.
Royal Society: 390.
rueda de la vida: 77.

samaveda: 51.
sánscrito: 104.
semántica: 740.
semiótica: 609.
ser y el tiempo, El: 671 672 s.
ser-en-el-mundo: 673.
ser-en-el-tiempo: 673.
seyn: 680.
sic et non: 275.
shi-king: 113
shu-king: 113.
situaciones límite: 658, 662.
significado, significación: 652, 719.
símbolo: 608.
símil de la caverna: 193, 565.
símil del reloj: 383.
simpatía: 406, 653.
síntesis: v. «dialéctica».
sistema de Leibniz-Wolff: 386, 435.
sistema mimansa: 99.
sistema Sanjya: 92.
sistema vaisesika: 91.
sistema vedanta: 99, 102.
sistema Yoga: 92, 97.
sistemas no ortodoxos (India): 65, 137.
sistemas ortodoxos (India): 89.
sistema nyaya: 91.

Sobre la paz perpetua: 471, 474 s.
socialismo: 118, 489, 541, 555, 591, 695 s.
sociedad, filosofía social: 42, 116, 124, 196, 218, 300, 333, 350, 408, 421, 529, 532, 539, 552, 702, 707, 770, 774.
sociedad sin clases: 555.
sofismo, sofistas: 110, 117, 128, 151, 173, 190, 686.
stalinismo: 556.
Sturm und Drang (tormenta y empuje): 425.
sufrimiento y redención: 78, 570.
sumas: 288.
superestructura (ideológica): 553.
superhombre: 593.
superstición: 411, 414.
sutras: 90, 103.
syadvava: 70.

tao, taoísmo: 110, 120, 124.
Tao-te Ching: 114, 121, 126.
técnica: 619, 694, 768, 776, 788.
teísmo: 415, 654.
teleología: 213, 465.
teodicea: 257, 270, 360, 379, 384.
teología alemana: 317.
teología dialéctica: 581.
teorema de Gödel: 762.
teorema de Pitágoras: 157.
teoría atómica: 167 s, 381.
teoría evolucionista del conocimiento: 755.
teoría de la ciencia: v. también «conocimiento, teoría del conocimiento»: 522, 711, 744, 752 s.
teoría de la Gestalt (forma): 627.
teoría de Kant-Laplace: 434.
teoría de la relatividad: 380, 617, 762 s.
terremoto de Lisboa: 413, 424.
tiempo, temporalidad: 267, 444, 621, 657, 673; v. también «espacio y tiempo».
tiempo eje de la historia universal: 151.
tiranía: 199.
tolerancia: 106, 141, 405, 415, 427.
transcendencia (filosofía de la existencia): 661, 673.
transformación de cantidad en calidad: 700.
transmigración: 63, 105, 205.
trigrama: 112.
Trinidad: 260, 266, 311.

unidad de los contrarios: v. «dialéctica».
universales: 276 s, 641, 743.
Upanisads: 51, 57 s, 65, 90, 104.
utilitarismo: 127, 532, 770.

vaisiyas: 91.
valores, ética de los valores: 609, 654.
veda, los vedas: 50 s, 138.
verificación: 738, 746, 750.
vitalismo: 625.
voluntad de poder: 585, 588.
voluntad general: 422.
voto antimodernista: 647.
Vulgata: 255.

yagurveda: 52.

zoon politikon: 218.